BM175
.E8L9

B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
838 BROADWAY

Library of the Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

Division BM175
Section .E8L9
Shelf
Number

DER

ESSENISMUS

IN SEINEM VERHÄLTNISS

ZUM JUDENTHUM.

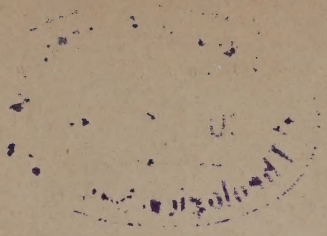
EINE KRITISCHE UNTERSUCHUNG

von

P. E. LUCIUS

PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE.

STRASSBURG
C. F. SCHMIDT's Universitäts-Buchhandlung
Friedrich Bull.
1881.



Strassburg, Universitäts-Buchdruckerei von J. H. Ed. Heitz.

Library of Princeton
JUL 6 1886
Theological Seminary

Seinen hochverehrten Lehrern

den Herren Professoren

DR E. REUSS und **DR E. CUNITZ**

widmet diese Schrift

in dankbarer Ergebenheit

der Verfasser.

EINLEITUNG.

Wenn schon die Geschichte des nachexilischen Judenthums, und speciell die sogenannte Neutestamentliche Zeitgeschichte, in den letzten Dezennien mehrmals im Zusammenhang dargestellt, und vielfach im Einzelnen untersucht worden ist, so bietet dieselbe doch noch immer eine nicht geringe Zahl wichtiger Probleme und annoch ungelöster Fragen dar. Die äusseren Umrisse dieser Geschichte sind zwar in der neuesten Zeit (namentlich was die nachmakkabäische Periode betrifft) im Grossen und Ganzen festgestellt worden; um so weniger aber dürfte noch die Forschung über dasjenige, was sich innerhalb dieses Rahmens zugetragen, über die eigentlichen Träger und Factoren dieser Geschichte, über die verschiedenen Gestaltungen, die das religiöse Leben jener Zeit angenommen, über die sozialen und sittlichen Zustände im Volke, als eine bereits geschlossene angesehen werden. Die Ursachen wesshalb man in Betreff dieser sämmtlichen Fragen noch zu keinem endgültigen Resultate gelangt ist, lassen sich leicht erklären; einmal sind die Verhältnisse, die das innere Leben des nachexilischen Judenthums betreffen, höchst complexer Natur, da Religion und Politik, äussere und innere Einflüsse sich in einer Weise vermengen und verquiken, wie kaum zu einer andern Zeit und bei einem andern Volk; sodann fliessen die Quellen, die uns über diesen Zeitraum zu Gebote stehen, meist nur dürftig und nehmen nur wenig Rücksicht auf diese inneren Verhältnisse; und endlich, ist selbst das Wenige, was wir durch sie erfahren, zum Theil

völlig entfärbt oder tendenziös entstellt, zum Theil das Product von Schultraditionen, deren rein geschichtlicher Werth, in den meisten Fällen sich als ein äusserst zweifelhafter erweist. Unter solchen Verhältnissen hat es nichts befremdendes, wenn bis auf den heutigen Tag, Fragen wie die nach dem Vorhandensein der messianischen Ideen und deren besondern Gestaltungen in den zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderten, die verschiedensten Beantwortungen finden; wenn die Ansichten über die Apokalyptik, deren Producte, Träger und besondere Tendenzen, so weit wie nur immer möglich aus einander gehen, und die andern litterarischen Erscheinungen jener Zeit, wie z. B. die Psalmen Salomo's und die Leptogenesis auf die verschiedenartigste Weise beurtheilt werden. Es fällt eben sehr schwer, derartigen Fragen direct nahe zu kommen, wo es nicht geradezu Sache der Unmöglichkeit ist: ihre endgültige Lösung wird desshalb nothwendiger Weise mehr oder minder von den Resultaten allgemeinerer Untersuchungen über das ganze Zeitalter bedingt sein. Es dürfte sich desshalb vorerst noch immer darum handeln, die grossen religiösen und sozialen Strömungen der nachexilischen Zeit näher zu verfolgen, oder, da dieselben mit den damaligen Parteiungen mehr oder minder als identisch anzusehen sind, das jüdische Parteiwesen nach allen Seiten hin gründlich zu erforschen. Zu welch überraschend neuen Erkenntnissen derartige Untersuchungen führen können, haben die neuern Forschungen über Pharisäer und Sadducäer bis zur Evidenz bewiesen. Dadurch, dass die althergebrachten falschen Vorstellungen von denselben völlig weggeräumt, die jüdischen Stoïker und die jüdischen Epikuräer endgültig aus der Geschichte entfernt und durch rein jüdische, religiös-politische Parteien ersetzt worden sind, hat die ganze nachmakkabäische Zeit eine vollständig neue Gestaltung gewonnen.

Doch nur zwei unter den religiös-politischen Strömungen, von welchen die jüdische Ideenwelt der nachmakkabäischen Zeit getragen wurde, sind hiemit klar gelegt worden, und es bleibt noch immer eine andere übrig, die seit mehreren Jahrhunderten schon allen Erklärungen und wissenschaft-

lichen Untersuchungen Trotz bietet, nämlich die Secte der Essener.

Was haben wir uns unter dieser geheimnissvollen Secte zu denken? Welche Bedeutung kommt ihr zu, in der innern Geschichte des Judenthums? Welches ist ihr Ursprung? — Dies sind Fragen, die seit einer langen Reihe von Jahren immer wieder frisch auftauchen, von neuem untersucht werden, und von denen immer wieder die Forscher mit der Ueberzeugung scheiden, dass sie als ungelöst, wenn nicht gar als unlösbar angesehen werden müssen[1].

Es hat zwar die Frage nach dem Wesen des Essenismus für uns heute nicht mehr die Bedeutung, die sie am Ende des vorigen Jahrhunderts hatte. Denn wie schon in neuerer Zeit die Theorie vom essenischen Ursprung des Christenthums, die von den englischen und französischen Deïsten des XVII. und XVIII. Jahrhunderts aufgestellt[2], von den Freimaurern[3] und von den theologischen Aufklärern Deutschlands, wie Wachter[4], Bahrdt[5], Venturini[6], Stäudlin[7], fortgebildet wor-

[1] Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik. Jena 1857, S. 245: « Der Essaïsmus ist die räthselvollste Erscheinung des spätern Judenthums.» Nicolas, Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne. Paris 1860, p. 80: « L'essénisme est un problème historique encore non résolu. On ne sait ni quelle fut son origine, ni à quelle époque il naquit, ni quand ni comment il cessa d'exister. Ses doctrines ne soulèvent pas de difficultés moins considérables. » Derenbourg, Histoire de la Palestine. Paris 1867, p. 461: « Nos connaissances si imparfaites des Esséniens n'ont aucune chance de s'étendre. »

[2] S. von Wegnern, Ueber das Verhältniss des Christenthums zum Essenismus, Illgen's Zeit. f. d. h. Theol. 1841, XI. 2, S. 6.

[3] Ibid. S. 8.

[4] De primordiis Christianæ religionis libri duo, quorum prior agit de Essæis, Christianorum inchoatoribus, alter de Christianis, Essæorum posteris, 1713-1717. (Nur handschriftlich vorhanden, s. Wegnern, S. 6 f.)

[5] Ausführung des Planes und Zweckes Jesu, 1783, s. Frank, Gesch. des Rationalismus, 1875, S. 143.

[6] Natürliche Gesch. des grossen Propheten von Nazareth, 1800, s. Frank, S. 144.

[7] Gesch. der Sittenlehre Jesu, 1799.

den, — wiederum mit einigen durch die Zeit gebotenen Modernisirungen seitens einiger hyperkritischen Juden, wie Salvador[1], Grätz[2], Cohen[3], und Freigeistern wie P. Leroux[4], J. Reynaud[5], Henell[6], Fr. Clemens[7] u. A. mehr[8] aufgefrischt worden ist, so gehören nichts desto weniger derartige Reconstructionen der Geschichte[9] unbedingt der

[1] Jésus-Christ et sa doctrine. Paris 1838. Aehnlich Elia Benamozegh, Storia degli Esseni, Lezioni (und zwar ein und vierzig!), Firenze 1865, S. 48 ff.

[2] Gesch. der Juden, III, und bes. Sinaï et Golgotha, ou les origines du Judaïsme et du Christianisme. Paris 1867.

[3] Les Pharisiens. Paris 1877, II p. 18 ss.

[4] Encyclopédie nouvelle. Paris 1843, IV p. 648 ss.

[5] Ibid., VII, p. 333. Vgl. V. Schölcher, La famille, la propriété et le Christianisme. Paris 1873, p. 167 ss.

[6] Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums, deutsch 1840, s. Hase, Gesch. Jesu, 1876, S. 133. — Aehnlich Th. de Quincey, The Essenes (Selections, London 1853 ff., vol. X).

[7] Manifest der Vernunft. Hamburg 1848. Das fünfte Evangelium oder das Urevangelium der Essäer. Crossen 1879. — Letzteres, ähnlich dem anonymen: Wichtige historische Enthüllungen, Leipzig 1849, gibt sich als Uebersetzung einer in einem ehemaligen Therapeutenkloster Aegyptens aufgefundenen Handschrift aus, S. 4.

[8] S. Hase, S. 136, 171, 202 f.

[9] Die unwillkührliche Veranlassung zur Aufstellung der Theorie von dem essenischen Ursprung des Christenthums haben die Kirchenväter gegeben, mit ihrer Behauptung die Therapeuten seien Christen gewesen (so Eusebius, Epiphanius, Hieronymus, Cassian, Sozomenus, Pseudodionysius), ganz im besondern aber einige katholische Schriftsteller und Apologeten des Mönchthums, wie Galenus, Origines monasticæ, Dilingæ 1563, p. 51 sqq.; Boulduc, De Ecclesia ante legem, Lugduni 1626, p. 94 sqq., die nicht blos die Therapeuten, sondern auch die Essener als Christen erwiesen, und wie die Carmelitermönche, die über ein Jahrhundert, mit einem erstaunlichen Eifer und einer noch erstaunlichern Wissenschaft sich abmühten, die Essener nicht blos als Christen, sondern auch als Carmelitermönche darzuthun. So unter andern Lezana, Annales sacri prophetici et Eliani Ordinis etc., Romæ 1645, I, p. 442 sqq.; II, 37 sqq.; III, 158 sqq.; Philippus a Sanctissima Trinitate, Historia carmelitani ordinis, Lugdini 1656, p. 125 sqq.; Mathias de St. Jean, Histoire panégyrique de l'ordre de Nostre-Dame du Mont Carmel, Paris 1658, I, 474 ss., 668; II, 552; Daniel, Speculum carmelitanum, Antverpiæ 1680, I, 149 sqq.; II, 63 sqq.;

Vergangenheit an[1]. Der Essenismus ist zwar in mancher Hinsicht ein Räthsel für die Wissenschaft geblieben, doch ist derselben wenigstens das gelungen, «jenen mysteriösen Schleier» etwas zu lüften, von dem noch Frankel (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, II, S. 30) redet, und hinter welchem die Aufklärer wie ein Wunderland ahnten, das alle geistigen und religiösen Schätze, die später der Menschheit zu Theil geworden, in sich geborgen hätte. Der Essenismus ist heute durchaus nicht mehr jener biegsame Stoff, aus welchem ein Jeder je nach Herzenswunsch eine beliebige Figur formen könnte, ohne mit hinreichenden Gründen des geschichtswidrigen und tendenziösen Verfahrens überwiesen zu werden.

Doch wenn auch durch diese, unbedingt der Vergangenheit angehörenden Fragen, die Forschung über den Essenismus an unmittelbarem und praktischem Interesse verloren hat, so ist sie doch weit davon entfernt, auch des allgemeinen historischen und religionsgeschichtlichen In-

Sebastianus a S. Paulo, Exhibitio Errorum quos Papebrochius... commisit, Coloniæ 1693, p. 372 sqq. Nach diesen sämmtlichen Schriftstellern haben sowohl Johannes d. T. und Maria, als Jesus und die Apostel dem Essenerorden angehört. Daniel I, 167: Lac lacti similius esse nequit, atque est Christi apostolorum et Essæorum vita; Philippus I, 181: Christus war eminentissimo modo, ein Carmelitermönch; vollkommnere und heiligere Christen als die Essener hat es nach Lezana II, 39 nicht gegeben. Aus Hass gegen das Christenthum haben ihnen jedoch Josephus und Philo einige jüdische Gebräuche beigelegt. — Der Essenerorden ist nach Lezana I, 457, Philippus 127, durch Elisa gestiftet worden (Eliseni = Esseni), nach Boulduc l. c. und nach den anonymen Ordres monastiques, Berlin 1751, I, 8, von Enos (Enoseni = Esseni).

[1] S. Wegnern, l. c. S. 25 ff.; H. Kunlin, De l'Essénisme, sa prétendue ressemblance avec le christianisme, Strasbourg 1849; M. Nicolas, Les antécédents du Christianisme, Revue Germanique 1858; Keim, Gesch. Jesu von Nazara, Zürich 1867, I, 438 ff.; Réville, Jésus et l'Essénisme, Revue de Théologie, Strasbourg 1867, p. 221 ss.; Hilgenfeld, Der Essäismus und Jesus, Z. f. w. Theologie, 1867, S. 97 ff.; Tideman, Het Essenisme, Leiden 1868, S. 83 ff.; Holtzmann, Schenkel's Bibellexikon, Leipzig 1869, II, 551 f.; Delaunay, Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque, Paris 1874, p. 58 ss.; Demmler, Christus und der Essenismus, Theologische Studien aus Würtemberg, Ludwigsburg 1880, Heft II und III.

teresses zu entbehren[1]. Und dies vornehmlich, weil der Essenismus im Schoose des jüdischen Volkes entstanden ist und in jene Zeiten hineinragt, in welchen das Christenthum auftrat und sich ausbildete, folglich einen nicht unbedeutenden Beitrag liefern kann zur Beurtheilung des Bodens, auf welchen der Same des Evangeliums ausgestreut ward. Die Mitglieder des Essenerordens haben zwar zur Zeit Jesu nur eine kleine Minorität im Schoose des jüdischen Volkes gebildet. Allein bedenkt man wie schwer die Anforderungen, die der Essenismus an diejenigen stellte, die als eigentliche Mitglieder des Ordens aufgenommen werden wollten, wie naturwidrig das Verzichtleisten auf Hab und Gut, auf den eigenen freien Willen, auf Weib und Kind, das er von ihnen begehrte, so wird man zugestehen dass nur die mit sich selbst consequentesten Anhänger der essenischen Ideen sich dazu werden verstanden haben, in den Orden selbst einzutreten, dass viele Tausende hingegen dem Essenismus zwar im Grossen und Ganzen zugestimmt, es aber nicht über sich zu gewinnen vermocht haben, seinen Satzungen in allen Stücken nachzukommen ; in andern Worten, dass der Einfluss der essenischen Ideen nicht auf jene viertausend Ordensglieder beschränkt werden darf, welche zur Zeit Jesu gelebt, sondern auf jene weit grösseren Kreise ausgedehnt werden muss, unter welchen die essenischen Orden sich recrutirten. Zum Ueberfluss wird uns gemeldet, dass die Essener in gewissem Sinn religiöse Propaganda trieben, sich den Unterricht fremder Kinder angelegen sein liessen, und überhaupt beim Volke in hohem Ansehn standen. Es dürfte desshalb der Essenismus als einer der bedeutendsten Factoren der nachmakkabäischen Religionsgeschichte angesehn werden, als ein Factor, ohne dessen genügende Be-

[1] Zeller, Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum, Theologische Jahrbb. 1856, XV, S. 401: «Der Essäismus ist eine so räthselhafte Erscheinung, dass er die Aufmerksamkeit auf sich ziehen müsste, wenn auch seine geschichtliche Bedeutung geringer wäre, und er ist zugleich so bedeutend, dass die Forschung von den verschiedensten Seiten her auf ihn gelenkt würde, wenn er uns auch vollständig bekannt wäre.»

rücksichtigung und richtige Auffassung der religiöse Entwickelungsgang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts nur unvollständig erkannt, und das Bild der religiösen Zustände in Palästina, der religiösen Vorstellungen und geistigen Bestrebungen, die Jesus vorfand, nur einseitig und falsch gezeichnet werden kann.

Wegen der Wichtigkeit des Beitrags zur innern Geschichte des nachmakkabäischen Judenthums, den der Essenismus abzuliefern im Stande ist, gehört ohnstreitig die Frage nach dem, was derselbe eigentlich gewesen, was er angestrebt, unter welchen Verhältnissen und im Gegensatze zu was er entstanden, zu den allerwichtigsten, welche die Neutestamentliche Zeitgeschichte kennt, zu den Fragen deren Lösung dieselbe desshalb mit unausgesetztem Eifer betreiben muss — selbst auf die Gefahr hin, dass ihr Bemühen noch lange erfolglos bleiben sollte.

Dieser Ueberzeugung verdankt auch vorliegende Untersuchung des essenischen Problems ihre Entstehung. Man möchte ihr dies zu Gute halten, falls die in ihr gebotene Construction des Essenismus sich vor dem Richterstuhle der Kritik nicht bewähren sollte, und sie kein anderes Resultat erreicht hätte, als das gewiss wenig wünschenswerthe, die bereits schon allzu zahlreichen Essenerhypothesen um eine neue vermehrt zu haben.

I.

Die Quellen.

Da keine unter denjenigen jüdischen Schriften, die uns aus der nachmakkabäischen Zeit überkommen sind, sich für essenich ausgibt, oder sich als essenisch sicher erweisen lässt[1], so sind wir darauf angewiesen, unsere Kenntniss der Essener einzig den Berichten zu entlehnen, welche Schriftsteller des Alterthums über dieselben in ihre Werke aufgenommen haben. Wären sämmtliche Berichte, die uns überliefert worden, unabhängig von einander entstanden, so würde es gewiss besser um unsere Kenntniss des Essenismus bestellt sein. Es ist dies aber nicht der Fall, und schon eine flüchtige Vergleichung dieser Berichte lehrt, dass sie alle aus drei, und nicht mehr, Quellen geflossen sind, dass wir also trotz der häufigen Erwähnung und Besprechung des Essenismus in der Litteratur der ersten christlichen Jahrhunderte, kaum besser daran sind, als wenn wir nur diese drei primären Quellen besässen, nämlich: die Berichte des alexandrinischen Philosophen Philo, des jüdi-

[1] Es haben zwar Köstlin, Ueber die Entstehung des Buches Henoch, Theolog. Jahrbb. XV, bes. 384 ff.; Jellineck, Bet ha-Midrasch, Th. III, Leipzig 1855, S. XXXII; Zeller, Gesch. der gr. Phil. III, 2, 252; Clemens, Hilgenfeld's Z. f. w. Th. 1869, S. 335 f.; Sieffert, Nonnulla ad Henochi origininem... pertinentia, 1867 (cit. ap. Clemens), u. A. m., das Henochbuch, oder doch gewisse Theile desselben als essenisch zu erweisen versucht; Jellineck, Bet ha-Midrasch, Th. III, S. X ff.; die Leptogenesis; Schmidt und Merx, Archiv für w. Erforschung des A. Test. 1867, S. 123 f.; die Assumptio Mosis, — allein es sind dies vereinzelte Versuche, die wenig Beifall gefunden haben.

schen Geschichtschreibers Josephus, und des heidnischen Schriftstellers, dem Plinius der Aeltere folgt.

Diese Berichte gilt es nunmehr im Einzelnen nach ihrer Tendenz, nach ihrem Werth und ihrer Zuverlässigkeit zu prüfen. Es ist eine derartige eingehende Untersuchung der Quellen für die Geschichte des Essenismus um so nothwendiger, als die Lösung einer Reihe von Fragen, darunter die wichtigsten, einzig abhängig ist von dem Urtheil, das man sich über den allgemeinen Karakter jedes einzelnen der betreffenden Berichte gebildet.

Die ältesten Nachrichten, die wir über die Essener besitzen, sind die, welche der alexandrinische Philo uns in seiner Schrift Quod omnis probus liber und in seiner Apologie für die Juden (das betreffende Fragment aus derselben aufbewahrt bei Eusebius, Præparatio evangelica VIII, 11) überliefert hat.

Was zuerst Quod omnis probus liber betrifft, so ist die Echtheit dieser Schrift beanstandet worden von Z. Frankel, Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung (in Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau), Breslau 1854, S. 32 f., Note 8; von Grätz, Gesch. der Juden, III, zweite Auflage S. 464, dritte S. 680; von Tideman, Het Essenisme, S. 2; und stark angezweifelt von Kuenen, De Godsdienst van Israel, Haarlem 1869 II, 441, von Siegfried, Philo, Jena 1875, S. 28 und 137; von E. Havet, Revue politique et littéraire, Paris 1875, p. 740. Frankel jedoch ist der einzige der sein Bedenken gegen die Echtheit von QOPL. einigermassen begründet.

Er beanstandet namentlich folgende Punkte: die Widmung der Schrift an einen gewissen Theodotos, die Verehrung, mit der sie von den griechischen Philosophen spricht, die laxe Stellung, die sie dem Polytheismus gegenüber einnimmt, die objective Weise, in der sie das Judenthum behandelt, und endlich ihre litterarische Composition.

Alle diese Bemerkungen würden jedoch schwerlich genügen, um die Unechtheit von QOPL. darzuthun, selbst wenn in sämmtlich oben aufgezählten Punkten diese Schrift von den echt philonischen wirklich abwiche.

Es ist dies jedoch entschieden nicht der Fall. Denn in ihrer Hochachtung und Verehrung der griechischen Philosophen steht QOPL. mit nichten vereinzelt unter den philonischen Schriften da. De Provid. II, 42 und 48; De profugis 579, D; Quis rer. div. hæres 510, C, werden nicht anders als in QOPL. Plato und Heraklit der grosse und viel besungene verherrlicht, ist die Rede vom heiligen Chor des Empedocles, Parmenides, Xenophanes, von den göttlichen Männern Zeno und Kleanthes. Und ebenso anerkennend zeigt sich Philo für die griechischen Dichter. Ja, er trägt kein Bedenken sich auf griechische Mythen zu berufen, De Abraham 357, C; Vita Mosis 655, B; De Mundi opif. 30, C, und der heidnischen Religion eine gewisse Wahrheit zuzugestehen, De Decal. 752 sq. (s. bes. Zeller, III, 2, 297 ff., cf. Dähne, Gesch. der alexandrinichen Religionsphilosophie, I, 32, 40, 260, 258 u. ö.). Auch die objective Art und Weise, in welcher der Verfasser von QOPL. vom Judenthum redet, findet ihre Parallelen bei Philo. Nennt derselbe doch (s. Siegfried, Der jüdische Hellenismus, Hilgenfeld's Zeit. f. w. Th., 1875, S. 472) «das Griechische ἡ ἡμετέρα διάλεκτος und setzt er ἡμεῖς und Ἑβραῖοι einander entgegen, rechnet sich also jedenfalls nicht zu den letztern.»

Richtiger als über das Verhältniss von QOPL. zu den übrigen Schriften Philo's, hat Frankel über den litterarischen Werth dieses Tractates geurtheilt. Er nennt ihn eine «Schulübung». In der That lassen alle Anzeichen darauf schliessen, dass QOPL. eines der ersten Werke Philo's ist, in die erste Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit gehört. Denn diese Schrift ist planlos, ihr Stil schwerfällig, oft schwülstig und unklar, trotzdem der Verfasser nicht mit den Worten kargt (865, B); sie bietet wenig Selbständiges, häuft um so mehr fremde Gedanken, Aussprüche von Dichtern und Philisophen, sowie historische Beispiele an. Dies alles lässt sich nur durch die Annahme erklären, QOPL. sei eines der Erstlingswerke Philo's, was übrigens vortrefflich zu den chronologischen Andeutungen passt, die sie enthält, 883, B und 884, B. Mit Recht wird sie desshalb ohne Widerspruch, von der Kritik den ersten

Schriften Philo's beigezählt (s. Müller, Herzog R.-E. XI. S. 581; Gfrörer, Philo und die jüdisch-alexandrinische Philosophie, Stuttgart 1835, I. 8; II, 248). Ist nun aber QOPL. eine Jugendschrift Philo's, so ist man auch nicht berechtigt (wie dies Frankel gethan), in ihr das ganze System des alexandrinischen Philosophen zu suchen, so wie dasselbe in dessen spätern Schriften vorliegt, denn die Verschmelzung der jüdischen Religion mit der griechischen Philosophie, die das Wesen des Philonismus bildet, hat sich nothwendigerweise erst allmählig in Philo vollziehen können. Derselbe deutet übrigens selbst an, De congr. quær. erud. gratia, 434, E sqq., dass in seiner Jugendzeit er noch viel vollständiger und unmittelbarer als in spätern Jahren, unter dem Einfluss der Philosophie gestanden. In diese Zeit, die Philo De congr 434 im Auge hat, gehört wohl die Abfassung der beiden Schriften Quod omnis insipiens servus (s. QOPL. 865, B) und Quod omnis probus liber. Die Sätze, die es ihm in denselben zu illustriren galt, gehörten zu den beliebtesten Gemeinplätzen der stoïschen Philosophie (vgl. Cicero, Parad. V, Bipont. 1781, T. XII, p. 260). Auch die Art und Weise, in der sie bewiesen werden, durch Aussprüche der Philosophen und Dichter, sowie durch historische Beispiele, erinnert an die Technik der populärphilosophischen Schriften der stoïschen Schule.

Die Schrift QOPL. hat also als philosophisches Werk keinen selbständigen Werth, und sie hätte unstreitig das Loos ihres Gegenstückes, des Quod omnis insipiens servus, getheilt, d. h. sie wäre als unbedeutendes Machwerk Philo's in Vergessenheit gerathen und verloren gegangen, ohne den längern Bericht über die Essener, den sie enthält.

Diesen Bericht selbst hat man in QOPL. (vgl. Tideman S 3) nicht am Platze finden, und ihn desshalb als eine spätere Interpolation ansehen wollen.

Es ist allerdings wahr, die Länge dieser Schilderung des Essenismus steht in keinem Verhältniss zu dem Organismus des Ganzen, und Philo scheint hie und da in seiner Beschreibung der Lebensweise der Essener wie aus der Rolle zu fallen und zu vergessen, dass er dieselben ursprünglich

nur herangezogen zur Erhärtung seines Satzes: dass der Tugendhafte frei sei.

Allein die Länge der betreffenden Beschreibung der Essener in QOPL., erklärt sich zur Genüge daraus, dass Philo als Jude stolz darauf sein musste, aus dem Schoose des Volkes, dem er selbst angehörte, der Welt Tugendhelden vorführen zu können, deren Lebensweise weit bewunderungswürdiger als die der Tugendhelden irgend eines anderen Volkes war. Die Genugthuung und der Stolz, die Philo dabei empfand, blicken am unverkennbarsten 878, C durch. Und ferner eigneten sich die Essener, die die Städte flohen, um, wie Philo meint, sich der Ansteckung der Laster zu entziehen, 876, D, die den Gelderwerb verachteten, um nicht zu Sklaven des Reichthums zu werden, 876, E, die sich die Genügsamkeit zur Pflicht machten, um frei von allen Bedürfnissen zu sein, die keine Sklaven duldeten, da sie dafür hielten, dass die Natur alle Menschen frei geboren werden liess, 877, B, die die Gütergemeinschaft eingeführt, damit die vollständigste Gleichheit unter ihnen herrschte, die in einem Worte, als die von Natur Freien, 879, A, bezeichnet werden konnten — eigneten sich die Essener wie keine andere historische Erscheinung, zur Erhärtung der Wahrheit des Satzes: dass der Tugendhafte frei sei.

Es fehlt also jeder genügende Grund, um QOPL. oder auch die Schilderung der Essener, die sie enthält, Philo streitig zu machen.

Hiemit ist aber keineswegs die vollständige Zuverlässigkeit dieses Berichtes erwiesen. Denn Philo, wenn schon ein Zeitgenosse der Essener, hat örtlich weit von denselben etnfernt gelebt. Es fragt sich desshalb, woher stammen die Nachrichten, die uns Philo in QOPL. von den Essenern mittheilt?

Bei der grossen Zahl von Citaten und historischen Beispielen, die Philo in QOPL. anhäuft, ist man von vornherein genöthigt, schriftliche Quellen bei ihm vorauszusetzen, etwa Sammlungen von philosophischen dicta probantia, und von historischen Anecdoten und Beschreibungen tugendhafter Menschen und Handlungen wie es deren viele im Alter-

thume gab. So hat nach Clemens Alexandrinus, Stromat, IV, 8, Timotheus von Pergamon über den Muth der Philosophen geschrieben, und Archaïcus denselben Gegenstand in seinen Ethica behandelt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Philo einem derartigen Werke seine Geschichte des Calanus und seine Notizen über Gymnosophisten und Mager entlehnt. Unmöglich wäre es nun nicht, dass in demselben auch der Essener gedacht worden wäre, wie ja später der heidnische Dio Chrysostomus in einer seiner Abhandlungen (s. Synesius, Dio, cap. 4 und 5) zum Beweise dafür dass das Glück nicht vom Reichthum abhängt, unter anderen Beispielen auch die Essener angeführt und ihre gesammte Lebensweise rückhaltslos verherrlicht hat. Allein es ist doch weit einfacher und sachgemässer anzunehmen, dass der Bericht über die Essener, den Philo bei seiner Abfassung von QOPL. benützt, nicht von einem heidnischen, sondern von einem jüdischen Schriftsteller verfasst worden, da er sonst schwerlich so ausführlich ausgefallen, mit einem so bedeutenden Verständniss des Judenthums, und einer so grossen Liebe zur Sache geschrieben worden wäre. Ein jüdischer Beobachter verräth sich in unzweideutiger Weise allenthalben in dieser Beschreibung des Essenismus. Dieser Beobachter jedoch kann nicht Philo selbst gewesen sein, wie dies richtig Schmidt-Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes, Halle 1867, S. 122 (gegen Gfrörer, Philo I, 6, vgl. jedoch I, 8 und II, 288) bemerkt haben, denn hiezu wäre derselbe — gesetzt, was jedoch recht unwahrscheinlich, dass er bereits in seiner Jugend nach Palästina gekommen, — so wie wir ihn aus QOPL. kennen lernen, viel zu ungeschickt gewesen. Der Gewährsmann Philo's lässt sich jedoch, wie natürlich, nicht mehr genauer ermitteln, wohl aber die Art und Weise, in der Philo dessen Bericht für seinen Zweck ausgebeutet.

Einmal hat er dessen Angaben über den Essenismus unter den Gesichtspunkt gestellt, dass die Tugend die innere Freiheit gewährt, und desshalb die Essener aufgefasst als «die von Natur Freien», 879, A. Er mag desshalb hie und da einige Züge aus dem Bericht seines Gewährs-

manns umgedeutet, andere, die mit seiner These nichts gemein hatten, ausgelassen haben.

Ferner hat er diesen Bericht mit eigenen Bemerkungen und philosophischen Gedanken, im Geschmack derer, die er in QOPL. vertritt, zersetzt, durchbrochen und gewürzt. Er motivirt durch philosophische Gründe die verschiedenen Sitten und Gebräuche der Essener, und gibt zu denselben meist einen kleinen, nicht historischen, sondern philosophischen Commentar. Z. B.:

«Die Essener wohnen in Dörfern — indem sie wegen der den Städtebewohnern gewöhnlichen Schlechtigkeit, die Städte vermeiden — da sie wissen, dass, wie durch schädliche Luft, Krankheit, so durch die Gesellschaft eine unheilbare Ansteckung für die Seele ensteht.» 876, D.

«Indem die Essener ohne Güter und Besitz sind — halten sie sich für die reichsten, — indem sie Genügsamkeit in Bedürfnissen und frohen Sinn, wie es auch wahr ist, für Reichthum halten.» 876, E.

«Sie verdammen die Besitzer der Sklaven — weil sie das Gesetz der Natur aufheben, welche wie eine Mutter alle auf gleiche Weise geboren und erzogen, und zu leiblichen Brüdern, nicht dem Worte, sondern der That nach, gemacht habe, deren Verwandtschaft die listige und durch das Glück übermüthig gemachte Habsucht zerstört habe. . .» 877, B.

Dass in obigen Sätzen die Erklärung ein Commentar von Philo ist, und dass wir desshalb nicht berechtigt sind, die Gründe, die er angibt, als die anzusehen, welche die Essener wirklich geltend gemacht, beweist die geradezu überraschende Aehnlichkeit dieser Sätze mit denjenigen, die Philo in QOPL. und seinen sonstigen Werken als seine eigenen vertritt. Man vergleiche nur mit seinem Urtheil über die Städte, De Decal. 744, A ff.:, über den Besitz, De Abraham 353, B; De Somn. 583, E ff.; über die Ungleichheit, De Creat. princ. 734, E ff. Aehnlich entspricht die Eintheilung der Philosophie bei den Essenern, 877, C, und die Motivirung der Vorliebe derselben für die Ethik, genau dem, was sonst Philo in seinem eigenen Namen über diese Dinge vorbringt (s. Zeller III, 2, 357 ff.). Noch mehr jedoch ist die Repro-

duction des essenischen Eides, 877, D, den wir in einer seiner ursprünglichen Fassung nahen Form durch Josephus (B. J. II, 8, 7) kennen, durch den besondern philosophischen Standpunkt Philo's bedingt. Philo umschreibt ihn als Verpflichtung zur Liebe zu Gott, Liebe zur Tugend und Liebe zu den Menschen, was nur zum Theil im essenischen Eid begründet liegt, um so vollständiger aber mit der philonischen Eintheilung der Pflichten übereinstimmt (De Septen. 1178, D; s. Zeller, l. c. 354).

Das Urtheil über den geschichtlichen Werth von QOPL. 876, C sqq. liesse sich dem Obigen zufolge etwa folgendermassen zusammen fassen.

Dem Excurse über die Essener liegt der — wohl schriftliche — Bericht eines Mannes zu Grunde, dem es möglich gewesen, an Ort und Stelle nähere Nachrichten über die Essener einzuziehen; denn überall, wo man seine Notizen von den philonischen Zuthaten reinigt, stimmen sie auf's beste mit denjenigen überein, welche Philo in der Apologie und Josephus uns überliefert haben. Diesen Bericht hat nun Philo in einer höchst willkührlichen Weise für den besonderen Zweck, den er in QOPL. verfolgt, bearbeitet und mit jenem unhistorischen Sinn, der ihn kennzeichnet, den Essenern in vielen Stücken seine eigenen Gedanken beigelegt. Es hat desshalb die Kritik in der Benützung von QOPL. sich zu befleissigen, den dem philonischen zu Grunde liegenden Bericht in seiner Reinheit wieder herzustellen.

Dass diese Auffassung von QOPL. 876 sqq. keine willkührliche, lässt sich, abgesehen von dem bereits Bemerkten, noch ferner durch das Fragment über die Essener aus der Apologie Philo's für die Juden erweisen.

Diese Apologie, die bis auf wenige Fragmente (zu welchen vielleicht auch De Nobilitate p. 903—910 zu rechnen) verloren gegangen ist, gehört unstreitig der spätern Periode des Lebens Philo's an (etwa dem Jahre 40 p. C., Zeller III, 2, 252) und verfolgte den Zweck, die Sache des Judenthums vor den Heiden zu führen, seitens welcher es gerade damals viel zu leiden hatte (s. Schürer, N. T. Zeitgeschichte, S. 256). Philo wird desshalb zu Gunsten seines Volkes das

Beste und Edelste, was dasselbe in seinem Schoose hervorgebracht, besprochen, und aus diesem Grunde auch die Essener mit in den Bereich seiner Darstellung gezogen haben. Wie er also in QOPL. auf die Essener recurrirt hatte, um die Wahrheit des Satzes, dass jeder Tugendhafte frei sei, zu erhärten, so in seiner Apologie nunmehr, um die Frömmigkeit und die Tugenden des Volkes, das sie hervorgebracht, zu illustriren.

Was bei der ersten Lectüre dieser späteren philosophischen Schilderung der Essener zunächst auffällt, ist ihre Anschaulichkeit, man möchte sogar sagen, ihre Objectivität. Philo führt uns in der Apologie ein klares, vollständiges, in allen Stücken vorstellbares Bild der essenischen Secte vor. Ganz sachgmäss beginnt er mit der Erklärung des Ursprungs und des Namens der Essener, mit der Bezeichnung der Orte, die sie bewohnten, der Art und Weise, in der sie sich recrutirten, geht sodann zur Beschreibung der Gütergemeinschaft über, des gemeinsamen Lebens, der gemeinsamen Mahlzeiten, gedenkt ihrer Krankenpflege, ihrer Ehelosigkeit, und schliesst mit einigen Worten des Lobes der essenischen Lebensweise, die so vortrefflich, dass sie von Hohen und Niedrigen bewundert worden, und dass sie es verdiente sofort von allen Menschen zum Vorbilde genommen zu werden.

Sieht man von diesem, durch die Tendenz der Apologie bedingten Schlusse ab, so wird man vergebens in dem ganzen Fragment nach philonischen Zuthaten sich umsehen, nach rhetorischen und philosophischen Sätzen, etwa denjenigen ähnlich, womit Philo seine Beschreibung der Essener in QOPL. gewürzt. Der Verfasser tritt im Fragment der Apologie ganz zurück. Er lässt die Sache für sich sprechen, ist einfacher Berichterstatter. Seine Angaben sind dabei so präcis, machen in allen Stücken so sehr den Eindruck dass sie der Wirklichkeit entsprechen, dass man nicht umhin kann, von vorn herein ihnen einen bedeutenden Werth für die Geschichte der Essener zuzuerkennen.

Woher mag nun aber bei Philo diese genauere Kenntniss der Essener stammen? Die Antwort dürfte hier eine leichte

sein. Wir erfahren nämlich durch Philo selbst, dass er wenigstens einmal in Palästina gewesen (s. Fragment Philo's bei Eusebius, Præpar. evangel. VIII, 14, p. 398, Col.) und man darf ferner die Vermuthung wagen, dass er als eines der hervorragendsten Mitglieder der alexandrinischen Judengemeinde, als deren begabtester Sprecher in der Synagoge (s. Freudenthal, Ueber die Herrschaft der Vernunft, Breslau 1869, S. 137 ff.), wohl das eine Mal oder das andere, mit der Ueberbringung der Tempelgelder nach Jerusalem (s. Schürer, NZG. 639) betraut worden sei. Während seines Aufenthalts in Palästina wird aber Philo es kaum unterlassen haben an Ort und Stelle genauere Erkundigungen über jene Tugendhelden einzuziehen, die er bereits in seiner Jugend so hoch bewunderte (QOPL. 878, C), und deren über jedes Lob erhabene Lebensweise so sehr mit den Lebensidealen harmonirte, die er in seinen Schriften vertrat. Es ist dies zwar eine blosse Conjectur, der jedoch eine so grosse Wahrscheinlichkeit zukommt, dass man sie kaum durch irgend einen triftigen Grund zurückweisen könnte. Immerhin müsste man, selbst im Falle man sie verwerfen sollte, zugestehen, dass Philo, als er die Apologie verfasste, eine viel genauere Kenntniss des Essenismus besass als zur Zeit da er seinen QOPL. zusammenschrieb, dass desshalb dem Fragment der Apologie eine weit höhere Bedeutung beigelegt werden muss, als dem betreffenden Passus in QOPL., dass folglich die Angaben dieses letztern durch die der Apologie zu ergänzen und zu berichtigen sind.

Die Widersprüche zwischen QOPL. und Apol. betreffen übrigens blos folgende zwei Punkte:

QOPL. 876, D heisst es: Die Essener wohnen in Dörfern und fliehen die Städte u. s. w.

Apol. § 1 hingegen: Die Essener bewohnen viele Städte Judeas und viele Dörfer.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass die zwei Berichte verschiedenen Stadien in Philo's Leben angehören, von ungleichem Werth und Zuverlässigkeit sind, dürfen wir annehmen: dass entweder zur Zeit des Gewährmannes dem Philo in QOPL. folgte, die Essener noch vornehmlich

Dörfer bewohnten und die Städte vermieden, oder, was wahrscheinlicher, dass der Aufmerksamkeit dieses Gewährsmann die, in der städtischen Bevölkerung sich gleichsam verlierenden und übrigens auch später wenig zahlreichen Essener entgangen sind, während die genauere Erforschung der essenischen Verhältnisse, die Philo während seines Aufenthalts in Palästina anstellte, ihm die Existenz auch städtischer Essener kund that.

Jedenfalls haben wir in Apol. § 1 eine Correctur von QOPL., und sind um so mehr berechtigt dieselbe anzunehmen, als sie durch die Angaben des Josephus bestätigt wird.

Aehnlich verhält es sich mit den verschiedenen Bestimmungen der Zahl der Mitglieder der Essenerorden.

QOPL. 876, C werden sie auf «über viertausend» geschätzt; Apol. § 1 werden sie hingegen als μυρίους bezeichnet. Dieses μύριοι ist nun zwar allerdings keineswegs mit Harnischmacher, De Essenorum apud Judæos societate, Pars I, Bonn 1866, und Bellermann, l. c., S. 108, in pedantischer Weise als exact zehntausend aufzufassen, da wir sonst den Essenern auch exact zehntausend μυρία δείγματα, QOPL. 877, E, beilegen müssten; wohl aber ist zuzugestehen, dass Apol. eine viel grössere Zahl von Essenern als QOPL. voraussetzt. Der Widerspruch zwischen QOPL. und Apol. ist auch hier wiederum zu Gunsten der letzteren zu lösen. In der That, gibt es über viertausend Essener, die blos auf dem Lande leben, so muss nothwendiger Weise, wo man zu denselben noch die städtischen Essener rechnet, die Gesammtzahl höher angegeben werden.

Soviel über die Widersprüche der beiden philonischen Berichte, welchen man wohl gewöhnlich eine allzu grosse Wichtigkeit beilegt (s. Dähne, I, 471 f.; Zeller 239), und die Grätz, Gesch. der Juden, III, dritte Auflage, S. 680, gar für genügend erachtet hat, um die Unechtheit des Fragments der Apologie zu erweisen.

Als Resultat dieser Untersuchung der philonischen Berichte über die Essener dürfte sich ergeben haben:

Dass QOPL. nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist, überall

wo es sich um den Glauben und die Anschauungen der Essener handelt, dass sie aber für das rein Sachliche berücksichtigt werden muss, da ihr ein zuverlässiger Bericht zu Grunde liegt.

Dass hingegen das Fragment der Apologie vom kritischen Standpunkte aus, geradezu unanfechtbar ist, und desshalb den Quellen ersten Ranges für die Geschichte der Essener beigezählt werden muss.

An Wichtigkeit, wenn schon nicht immer an Zuverlässigkeit, übertreffen jedoch auch diesen philonischen Bericht, diejenigen Nachrichten, die der jüdische Geschichtschreiber Josephus uns in seinen zwei grösseren Werken, dem «Jüdischen Krieg» und den «Jüdischen Alterthümern» von den Essenern überliefert hat. Denn Josephus war der einzige unter den drei Schriftstellern, welchen wir unsere Kenntniss der Essener verdanken, der mit den palästinensischen Verhältnissen völlig vertraut war, der lange Jahre inmitten derselben gelebt, und dem weder Sinn noch Verständniss zum Erfassen der verschiedenen Geistesrichtungen seiner Zeit abgingen.

Leider aber gehören gerade diejenigen Schilderungen, die das geistige, religiöse und sociale Leben seines Volkes betreffen, zu den angefochtensten und anfechtbarsten Partien seiner Geschichtswerke, wie dies die moderne Kritik bis zur Evidenz dargethan hat. Woran liegt die Schuld? Die Beantwortung dieser Frage wird zum grossen Theil das Urtheil bedingen, das wir über die Schilderungen, die Josephus von Essenismus gibt, werden zu fällen haben.

Es liegt einmal daran, dass Josephus nicht sowohl als unparteiischer Historiker, sondern als «Apologet seines Volkes» schrieb, s. Hausrath, NZG. IV (1877), S. 63 ff. Seine Geschichtswerke sind Tendenzschriften. Sein Bestreben ging, wie dies Reuss, Nouvelle Revue de Théologie, Strasbourg 1859, S. 293, treffend zusammenfasst, darauf hinaus: «Exalter ce qu'il y avait d'honorable pour sa nation, effacer ce qui pouvait ternir sa gloire.»

Josephus schrieb, was ferner in Erwägung zu ziehen, für

die römisch-griechische Welt. Desshalb musste ihm vor allem daran gelegen sein, die politischen Tendenzen seines Volkes in ein günstigeres Licht zu stellen, das schroff jüdische, anti-römische wegzuwischen. Daher seine, wenn nicht geradezu unhistorische, so doch wenigstens diplomatisch unwahre Darstellung der Pharisäer und Sadducäer (s. Hanne, in Hilgenfeld's ZS. f. w. Th. 1867, S. 138 f.; Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874).

Josephus wollte ferner das Interesse seiner griechisch gebildeten Leser für seine Stammesverwandten gewinnen. Desshalb, um denselben das Verständniss der von den griechisch-römischen so durchaus verschiedenen jüdischen Verhältnisse zu erleichtern, zieht er, wo dies nur immerhin möglich war, Parallelen die nicht immer glücklich zu nennen. Denn dem Parallelismus zu Liebe musste er bald nachhelfen, bald auslassen, bald umbilden, und da nun einmal an den griechisch-römischen Verhältnissen sich nichts ändern liess, so mussten, wie natürlich, sämmtliche Emendationen an dem ersten Glied der Vergleichung vorgenommen werden, an dem, was dem griechisch-römischen Leser unbekannt, nämlich an den jüdischen Verhältnissen (vgl. Derenbourg, S. 167).

Auf die Philosophie haben die Römer der Kaiserzeit grosse Stücke gehalten. Man merkt's dem Josephus an. Die Juden werden bei ihm zu einem Volk von Philosophen. Ihren Ahnherrn Abraham treibt schon der Durst nach philosophischer Weisheit nach Aegypten, wo er nach absolvirtem Studium selbst Astronomie und Arithmetik, also Philosophie docirt (A. J. I, 8, 12)[1]; ihr erhabener Gesetzgeber Moses ist, nicht anders als die platonischen Philosophen, der Ueberzeugung, dass der Körper der Kerker der Seele sei (Cont. Apion. II, 24); ihr grösster König ist der Philosoph Salomo (A. J. VIII, 2, 5), und seitdem sie mit den Römern in Verkehr getreten (A. J. XIII, 5, 8 u. 9), blühen bei ihnen drei Philosophenschulen, welche strebsame Jünglinge wie

[1] Eine ähnliche Vorstellung befindet sich jedoch bereits bei Eupolemos, s. Herzfeld, Gesch. III, 482. In gleicher Weise untersucht Abraham auch bei Philo « die Natur der Himmelskörper, und forscht über die Ursachen der Dinge nach.» Gfrörer, Philo, I, 423.

Josephus «unter Mühen und Beschwerden» alle drei zu «durchlaufen» pflegen (τὰς τρεῖς διῆλθον, Vit. c. 2) und deren eine jede zu den grossen metaphysischen und ethischen Problemen der Zeit, sich entweder bejahend, verneinend oder vermittelnd verhält.

Dass dem wirklich also, und dass daraus ein Anhaltspunkt für die Beurtheilung der josephischen Schilderung der Essener zu gewinnen sei, möge Folgendes kurz darthun.

Josephus kommt im ganzen etwa zwanzig Mal auf die Essener zu sprechen. Der Zeit, sowie der Wichtigkeit nach, gebührt die erste Stelle dem Abschnitt B. J. II, 8, 2—14. Schade dass wir B. J. nicht mehr in seiner ursprünglichen syrochaldäischen Fassung besitzen (B. J. Prf. I, 2); der Vergleich des Originals mit der Uebersetzung würde gewiss gerade hier für uns ein höchst lehrreicher sein.

Nehmen wir aber die Stelle wie sie ist, so können wir schon genügende Andeutungen in ihr finden zur richtigen Orientirung.

B. J. II, 8, 1, bei der Besprechung des Aufstandes des Judas (welcher Aufstand übrigens hier offenbar entstellt ist, vgl. A. J. XVIII, 1, 1), hält es Josephus für angemessen, zum ersten Male der jüdischen Parteien Erwähnung zu thun. Es galt ihm aber seinen Lesern gleich hier die Ueberzeugung beizubringen, dass wenn schon es bei den Juden, ausser der Partei des Judas noch andere Parteien gegeben (die Römer mussten es wohl wissen), dieselben doch mit jener nichts gemein gehabt, sondern vielmehr wahre αἱρεσέις, d. h. (nach Josephus, s. Schürer 426) Philosophenschulen gewesen. Er beginnt desshalb ganz sachgemäss mit der Aufzählung der zwei wichtigeren und älteren jüdischen Parteien (s. B. J. II, 8, 14), lässt aber plötzlich, durch eine kühne Wendung, Pharisäer und Sadducäer bei Seite liegen, II, 8, 2, — um sich in aller Weite und Breite über die Essener zu ergehen, II, 8, 3-13. Dieses Verfahren war ganz durch seine Tendenz bedingt, nicht sowohl das Wichtigere und Bedeutendere zu erzählen, denn sonst hätte er den Sadducäern und besonders den Pharisäern unstreitig den ersten Platz einräumen müssen, sondern vielmehr was das Interesse seiner Leser erwe-

cken, ihr Urtheil über die Juden günstig stimmen konnte. Hiezu eignete sich unstreitig die Schilderung der Essener am vortrefflichsten. Hier liess sich am besten darthun, was eine jüdische αἵρεσις sei. Desshalb verweilt Josephus auch so lange bei der Beschreibung der essenischen Lebensweise, schildert Alles mit einer fast epischen Breite, um in einer um so auffallenderen Weise mit ein Paar Worten bloss Sadducäer und Pharisäer, die beiden anderen αἱρέσεις, abzufertigen. So hoffte er wohl, dass der fremde Leser, noch ganz unter dem Eindruck der langen Schilderung der αἵρεσις der Essener stehend, die beiden andern «Philosophenschulen» nach demselben Massstabe etwa bemessen würde. Diese letzte Bemerkung erhält ihre volle Bestätigung durch A. J. XIII, 5, 9, und XVIII, 1, 2, wo Josephus auf B. J. II, 8 verweist, als hätte er dort eine δήλωσιν ἀκριβεστέραν von den drei Schulen gegeben, während doch in Wirklichkeit er nur die Essener besprochen, Pharisäer und Sadducäer hingegen kaum mehr als erwähnt hatte. Das litterarische Manöver ist hier unverkennbar. In einem Worte: Die Länge des Excurses über die Essener, B. J. II, 8, lässt sich nur aus der Tendenz des Geschichtswerkes des Josephus heraus erklären; sie soll dem Verfasser dazu dienen, den wirklichen Sachverhalt über die jüdischen Parteien zu verdecken und in ein anderes Licht zu stellen.

Zu ähnlichen, die Tendenz des josephischen Geschichtswerkes illustrirenden Bemerkungen, gibt die Betrachtung A. J. XIII, 5, 9 Anlass (welche Stelle übrigens schon Hanne 143 in ganz vortrefflicher Weise beleuchtet hat.) Josephus schildert XIII, 5 die glänzende Lage des jüdischen Staates unter dem Hohenpriester Jonathan. Alles ist demselben geglückt und nun will er auch mit den Römern und Spartanern Bündnisse schliessen. Den römischen Lesern des Josephus hätten solche hochfliegende Pläne bei einem «barbarischen Volke» etwas sonderbar vorkommen können, und gleichsam um diesem Vorwurf vorzubeugen, um von der Höhe der Kultur, auf der das jüdische Volk damals stand, zu zeugen, fühlte sich Josephus gemüssigt, hier eine Notiz über die drei Philosophenschulen seines Landes anzubringen,

und zu versichern dass dieselben zur Zeit, als Jonathan seine Bündnisse schliessen wollte (κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον), schon vorhanden waren, und eifrig über die grosse philosophische Streitfrage der Juden, die εἱμαρμένη, disputirten.

Diese Bemerkung möchte vielleicht etwas kleinlich erscheinen. Allein durch das Aufsuchen kleinlicher Motive dürfte man bei der Kritik des kleinlichen Josephus oft am sichersten zum Ziele kommen. Und man sehe sich doch die Stelle A. J. XIII, 5, 9 genau an, bemerke wie diese Notiz über die drei Philosophenschulen daselbst jeden Zusammenhang der Erzählung durchbricht, durch nichts an diesem Ort gerechtfertigt ist; wie Josephus trotz bessern Wissens (B. J. II, 8, 14; A. J. XVIII, 2, 4; XIII, 10, 5) sich abmüht, sie unter einem rein philosophischen Gesichtspunkte erscheinen und alle Differenzen zwischen Pharisäer, Sadducäer und Essener, in deren verschiedenen Stellungen zur. . . εἱμαρμένη aufgehen zu lassen. Hat ihm B. J. II, 8 der Philosophenmantel dazu gedient, den richtigen politischen Sachverhalt zu verdecken, so benutzt er hier die drei Philosophenschulen, um das Judenthum zu verherrlichen.

Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus begreift man leicht wesshalb Josephus so oft auf seine drei Schulen zu sprechen kommt, wesshalb sie eines seiner stehenden Lieblingsthemata bilden, wesshalb er stets eifrig bemüht ist, ihre philosophischen Tendenzen hervorzukehren (οἱ Φαρισαῖοι φιλοσοφοῦσι, A. J. XIII, 10, 5) und selbst nicht vor der doch völlig unhistorischen Behauptung zurückschreckt, die Pharisäer hätten die hohe Gunst, deren sie sich im Volke erfreuten, ihrer Lehre von der εἱμαρμένη und von der Unsterblichkeit zu danken gehabt (A. J. XVIII, 1, 3), wie auch die vorzüglichste Lockspeise der Essener, deren noch philosophischere Lehre von der Unsterblichkeit gebildet (B. J. II, 8, 11).

Doch selbst hiebei bleibt Josephus nicht stehen. Um seine Parallelen so vollständig wie möglich zu machen, belegt er noch seine jüdischen Philosophen mit griechischen Namen. Die Schriftgelehrten nennt er kurzweg die «Sophis-

ten» (B. J. II, 17, 8; I. 32, 2), und von der pharisäischen Schule bemerkt er, Vita 2, παραπλήσιος ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στωϊκῇ λεγομένῃ. Es ist desshalb ganz sachgemäss, wenn er die Hauptphilosophen seines Volkes, die Essener, hinsichtlich ihrer Lebensweise mit den Neupythagoräern, A. J. XV, 10, 4, und mit den dakischen Polisten, A. J. XVIII, 1, 5, hinsichtlich ihrer Lehre von der Unsterblichkeit und dem jenseitigen Leben mit einigen unter den Griechen B. J. II, 8, 11 zusammenstellt.

Welchen Werth hat aber diese Zusammenstellung der Essener, namentlich mit den Neupythagoräern? Sicher nicht mehr und nicht weniger, als die Zustammenstellung der Schriftgelehrten und Sophisten, der Pharisäer und Stoïker. Hiefür spricht schon der dreifache Vergleich, der keinen Sinn hätte, wenn nach Josephus eine besondere Aehnlichkeit oder gar ein historischer Zusammenhang[1] zwischen den Essenern und den Neupythagoräern bestanden hätte; und ferner der Umstand, dass die Aehnlichkeit zwischen der essenischen und neupythagoräischen Lebensweise nicht etwa an einer Stelle erwähnt wird, wo sie hätte näher begründet werden können (B. J. II, 8), sondern vielmehr an einem Orte, A. J. XV, 10, 4, wo Josephus den Essenismus nur im Vorübergehen berührt, und wo es ihm desshalb galt mit einem Worte, mit dem Hinweis auf eine dem Leser bekannte Erscheinung, eine bestimmte Vorstellung über den Essenismuss hervorzurufen.

Die Zusammenstellung der Essener mit den Neupythagoräern sowohl als mit den Polisten und gewissen griechischen Philosophen, hat also sicherlich keine historische Bedeutung, gehört vielmehr in das Kapitel der josephischen Rhetorik.

Eine fernere Frage, die hier in Betracht kommt und beantwortet werden muss, betrifft die allgemeine Zuverlässig-

[1] Hätte Josephus irgend etwas von einem historischen Zusammenhang zwischen den Essenern und Neupythagoräern gewusst oder auch nur geahnt, so würde er wohl nicht angestanden haben, die Neupythagoräer als Nachahmer der Essener darzuthun, da er der Meinung war, Contra Apion. I, 22: Pythagoras habe viel Jüdisches beobachtet und in seine Philosophie aufgenommen.

keit der verschiedenen Berichte, die uns Josephus von den Essenern gibt.

Da er ein Zeitgenosse der Essener gewesen ist, lange Jahre in ihrer Nähe gelebt hat, und mit den palästinensischen Verhältnissen vollkommen vertraut war, so ist es durchaus nicht nöthig, die Benutzung von Quellen bei ihm vorauszusetzen, mit Ausnahme etwa der drei Essener Anecdoten, die er erzählt. Für die Geschichte des Juda und des Simon jedoch reicht die Annahme einer mündlichen Quelle, nämlich der Volkstradition, vollständig aus. Was Josephus hingegen von dem Verhältniss des Herodes, A. J. XV, 10, 5, zu den Essenern berichtet, dürfte man vielleicht (s. § 4) auf Nicolaus Damascenus zurückführen, da es mit der politischen Geschichte eng verbunden ist, und der Historiograph des Herodes das jüdische Parteiwesen berücksichtigt zu haben scheint. (s. Wellhausen, Pharis. S. 25; Schürer 424.)

Alles übrige, was uns Josephus von den Essenern berichtet, beruht einzig auf dessen eigenen Beobachtungen und Erkundigungen. Hiezu müssen ihm oft gute Gelegenheiten geboten gewesen sein, wie dies namentlich der Vergleich seiner Darstellung mit der philonischen lehrt. Denn während Philo die Essener meist nur mit allgemeinen Zügen schildert, mehr aus Unkenntniss als weil er es unter seiner philosophischen Würde hielt, die kleinern Eigenthümlichkeiten der Essener zu erwähnen (wesshalb auch seine Essener sich nur wenig von den übrigen Juden unterscheiden), führt Josephus eine ganze Reihe von oft kleinen aber fast immer karakteristischen Zügen, Gewohnheiten, Anschauungen der Essener an, durch welche erst recht der Essenismus zu einer wirklich originellen Erscheinung in der Geschichte wird. Diese einzelnen Züge im Grossen und Ganzen von vornherein zu verdächtigen, hiezu würde wohl jeder vernünftige Grund fehlen.

Josephus mag zwar allerdings Manches unrichtig und falsch aufgefasst, über Anderes seine eigenen Conjecturen vorgebracht haben, namentlich um das zu ersetzen, was er vom Essenismus nicht mitzutheilen im Stande war, da

er selbst kein Essener [1], folglich nicht in die Ordensgeheimnisse (B. J. II, 8, 7) eingeweiht war. Er mag ferner Manches geradezu entstellt haben, um die Essener als die Philosophen κατ' ἐξοχήν seines Volkes zu erweisen. Doch selbst wenn dies alles begründet wäre, so würde es noch lange nicht genügen um dem Bericht des einzigen Schriftstellers des Alterthums, der gleichzeitig und in demselben Lande wie die Essener gelebt, die hohe Bedeutung zu nehmen, welche ihm von jeher für die Geschichte des Essenismus zuerkannt worden ist.

Nur ganz kurz erwähnt Plinius in seiner Naturalis Historia V, 17 der Essener, und es würde sich kaum lohnen diese Notiz hier eingehend zu besprechen, hätte sie nicht den meisten Forschern Anlass zu Aufstellungen gegeben, die sich schwerlich historisch beweisen lassen.

Diese Forscher nämlich (in deren Zahl Dähne, Keim, Zeller, Lipsius, Hausrath, sodann Harnischmacher, Clemens und A. m.) gehen alle von der Voraussetzung aus, dass Plinius Augenzeuge der essenischen Lebensweise gewesen, die er beschreibt. So z. B. weiss Clemens, H. Z. f. w. Th. 1869, S. 345, dass «Plinius auf seinen ausgedehnten Reisen auch in Palästina gewesen» und Keim, Geschichte Jesu von Nazara, I, 286, noch viel bestimmter, «dass Plinius die essäischen Colonien unter den Dattelpalmen recognoscirte». Weil auf Autopsie beruhend, gewinnt denn auch die Schilderung der Essener bei Plinius in den Augen der meisten Forscher eine ganz besondere Wichtig-

[1] Dass Josephus ein Essener war, ist zwar vielfach vermuthet worden (u. A. von Bellermann, S. 38, von Gerlach, Weis. in den Schriften des Jos. 1863), lässt sich aber durchaus nicht erweisen, s. Credner, Winer's Ztsch. 1829, 213 f.; Hausrath, NZG. III, 440 ff. Josephus glaubt zwar an die Präexistenz der Seele, Cont. Ap. II, 24, wie die Essener, glaubte an die εἱμαρέμνη und Prophetie (A. J. X, 2, 2), wie die Essener, glaubte dass das Liegenlassen der Todten unter der Sonne eine Beleidigung Gottes sei (B. J. IV, 6, 3; cf. A. J. XII, 2, 3), hat über die Unsterblichkeit den essenischen nahe verwandte Ansichten (B. J. XIII, 8, 5), aber dieses Zusammentreffen seiner Anschauungen mit den essenischen genügt noch lange nicht, um ihn als einen Essener darzuthun und seine eigene Angabe zu entkräften (Vita 2), er sei ein Pharisäer gewesen. Vgl. auch Siegfried, Philo, S. 278 ff., 205 ff.

keit, und sie berufen sich darauf, dass Plinius nur Essener-Colonien am todten Meere kennt, um innerhalb des Essenerordens eine Entwickelung zu statuiren, einen ursprünglich nicht dagewesenen Hang zur Weltflucht und zur Einsiedelei. Der Orden, meinen sie, habe zur Zeit des Plinius nur noch aus den wenigen Colonien bestanden, die derselbe im Engedithal vorgefunden.

Die Behauptung jedoch, dass Plinius ein Augenzeuge der essenischen Lebensweise gewesen, dürfte bis zur Stunde noch nirgends bewiesen worden sein. Wir erfahren überhaupt nichts davon, dass er Palästina bereist, und was uns von seinem Leben berichtet wird, schliesst einen derartigen Aufenthalt geradezu aus (s. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur, Leipzig 1872, S. 678; Pauly, Real-Encyclopädie, V, S. 1745). Auch setzt seine ganze Beschreibung Palästina's, nicht im Geringsten die Autopsie voraus, da es derselbe Ton und dasselbe Colorit ist, die in ihr vorherrschen, genau wie in der Beschreibung der anderen Gegenden. Es ist dieselbe trockene statistische Aufzählung, mit ganz wenigen Notizen nur über Land und Leute, aber um so zahlreicheren Namen und Zahlenangaben, lauter Dinge, die auf schriftliche Vorlagen schliessen lassen. Dass Plinius dennoch, trotz der Kürze, deren er sich befleissigt, und des geringen Interesses, das er den Sitten und Gebräuchen der Völker entgegenbringt, deren Länder er beschreibt, die betreffende Notiz über die Essener in sein Werk aufgenommen, und diese Notiz trotz seines notorischen Judenhasses, s. N. H. XIII, 4, so günstig ausgefallen, erklärt sich zur Genüge aus der Sucht, die sowohl ihm als seinen Zeitgenossen eigen war, nach kuriosen wunderlichen Dingen. Mit dem besten Willen dürfte man in dem ganzen Passus nur dieses eine Interesse wahrnehmen. Von der Lebensweise der Essener, ihrer Gütergemeinschaft, ihren Tugenden wird geschwiegen, einige unter ihren excentrischsten Eigenthümlichkeiten einfach aufgezählt, um so sorgfältiger aber die schon von Plinius so beliebte Pointe zugespitzt, die Antithese herausgeputzt, mit der die römischen Scribenten der silbernen Latinität so gern ihre Schilderungen abzu-

schliessen belieben, und die bei Plinius wie allbekannt lautet: Gens æterna est, in qua nemo nascitur.

Trotzdem aber von einer Selbstanschauung des Plinius nicht im entferntesten die Rede sein kann, behält seine Notiz über die Essener, bei der Dürftigkeit unserer sonstigen Nachrichten, einen hohen Werth. Dieser Werth wäre wie natürlich noch viel bedeutender, wenn sich die Quelle ermitteln liesse, aus der sie Plinius geschöpft. Grätz, räth auf Josephus. Allein Josephus hat, als Plinius sein fünftes Buch schrieb (also jedenfalls vor dem Jahre 77, s. Teuffel, S. 678), wohl noch mit seinem Collaborator an der Uebersetzung des Jüdischen Kriegs, seines ersten Werkes, gearbeitet (s. Schürer, Herzog und Plitt, R. E. VII, 111). Nein, nicht von Josephus, wohl aber von jenem griechischen Schriftsteller ist Plinius abhängig, dessen Bericht auch Dio Chrysostomus benutzt hat, in der Schilderung, die er in einer seiner Abhandlungen von den Essenern entworfen. Es geht dies daraus hervor, dass Dio (s. Synesius, Dio cap. 4 u. 5) wie Plinius die Essener als bloss in einer einzigen Gegend Palästina's vorhanden, und zwar in der Nähe des Todten Meeres voraussetzt; dass er sie wie Plinius in der Einsamkeit, fern von dem Verkehr mit den Menschen, wohnen lässt, und endlich so wenig wie Plinius irgend etwas von ihrer Gütergemeinschaft weiss, sie vielmehr als völlig besitzlos ansieht. Diese durchaus irrigen Ansichten kann Dio schon desswegen dem Plinius nicht entnommen haben, weil dieser die Essener in vier Zeilen abfertigt, er selbst hingegen, nach Synesius zu schliessen, die Essener in einer ausführlichen Schilderung verherrlicht hat. Wer aber dieser gemeinsame Gewährsmann des Plinius uud Dio gewesen, lässt sich nicht mehr genauer ermitteln. Möglich dass sein Name im Verzeichniss der 473 Autoren steht, die Plinius ausgeschrieben hat. Nur so viel lässt sich mit etwelcher Sicherheit vermuthen, dass dieser Gewährsmann ein Heide gewesen, und seine Notiz nicht sowohl, wie dies die fast allgemein recipirte Meinung ist, aus den Zeiten nach, sondern vielmehr aus den Zeiten vor dem jüdischen Krieg

stamme. Denn da die Essener sich an dem Aufstande gegen Rom betheiligten (Josephus, B. J. II, 8, 7; II, 20, 4; III, 2, 1), überhaupt ganz Palästina verwüstet wurde, so ist es schwer denkbar, dass bereits kurze Zeit nach dem Jahre 70 sie schon wiederum friedliche Ansiedelungen unter den Palmen besessen hätten, dass ein Tourist oder Geograph jener Zeit sie dort angetroffen, beschrieben, und Plinius dessen Notiz nachträglich (vgl. Teuffel, S. 678) in sein wahrscheinlich längst schon fertiges fünftes Buch eingerückt hätte. Trügt nicht alles, so haben wir es in Nat. Hist. V, 17 mit einer Angabe zu thun, die den Essenerorden vor dem Jahre 70 im Auge hat. Dass Plinius, noch am Anfang der siebenziger Jahre den Orden als bestehend voraussetzt, will gar nichts bedeuten. Solinus, der Epitomator des Plinius aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, spricht in seinen Collectanea rerum memorabilium XXXVII, 7 noch viel bestimmter von den Essenern, als lebten sie noch immer in Judäa; und ähnlich setzen Josephus und die Rabbinen sämmtliche palästinensischen Verhältnisse, genau wie dieselben vor dem Krieg bestanden, voraus.

Dies Alles dürfte zu dem Urtheil berechtigen, dass die Pliniusstelle nur insofern von Wichtigkeit ist, als sie, aus einer von unsern sonstigen Berichten unabhängigen Quelle stammend, die Existenz des Essenerordens, das Vorhandensein in ihm von einigen uns auch sonst überlieferten Eigenthümlichkeiten bezeugt, dass sie aber keineswegs verwendet werden darf zum Erweis eines Umschwungs, der sich im Schoosse des Essenerordens vollzogen, oder des Fortbestehens dieses Ordens nach dem Jahre 70.

Es erübrigt nun noch die Nichtbenutzung der sonstigen Notizen über die Essener, welche die christliche, heidnische und jüdische Litteratur der ersten Jahrhunderte bietet, zu rechtfertigen. Einige Worte werden genügen.

Alle Kirchenschriftsteller, sowie die Profanscribenten (zusammengestellt bei Bellermann, 117 ff., näher besprochen bei Clemens, H. Z. f. w. Th. 1869, S. 346 ff., vgl. Zeller III, 2, 235) sind in dem, was sie von den Essenern berichten,

abhängig vornehmlich von Josephus, Plinius und Philo. Sie standen zumeist räumlich und zeitlich dem Essenismus allzu fern, und brachten ihm ein viel zu geringes Interesse entgegen, als dass sie eigene Nachforschungen über ihn angestellt hätten. Sie halten sich desshalb streng an die Berichte ihrer Gewährsmänner, und wenn sie von denselben abweichen, so kommt dies einzig daher, dass sie die betreffende Notiz nicht verstanden, oder dass irgend ein kirchliches oder philosophisches Interesse sie dazu veranlasste.

Wie wenig übrigens die Mehrzahl der Kirchenväter dazu befähigt gewesen, sich eine richtige Vorstellung vom Essenismus zu bilden, beweisen wohl am besten die verworrenen Nachrichten, die sie über die Pharisäer und Sadducäer zu Tage gefördert (s. Hanne, H. Z. f. w. Th., 1867, p. 134 ff.).

Was nun noch die rabbinische Litteratur betrifft, so hat, wie dies Herzfeld, Gesch. III, 397 ganz offen gesteht, «das Bestreben die Essäer in derselben nachzuweisen, zu einer stattlichen Hypothesenjagd geführt». An dieser Jagd haben sich am eifrigsten betheiligt, Frankel (Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, III, 1848, und bes. Monatsschrift, II, 1853), Grätz, Gesch. III, Derenbourg, Hist. de la Palestine. Ihr Bemühen ist jedoch erfolglos geblieben. Kein einziger Zug im ganzen Talmud, gesteht Derenbourg p. 4 zu, lässt sich sicher und unangefochten auf die Essener beziehen. Solch ein Unerwähntlassen der Essener in der rabbinischen Litteratur darf uns übrigens, bei deren ganzen Tendenz (s. Wellhausen, Pharisäer, 124 ff.), nicht befremden. Wo die in die Geschichte des Judenthums am tiefsten eingreifenden Ereignisse unerwähnt bleiben (s. Derenbourg, p. 56), wie sollte man da historische Nachrichten über eine Secte wie die der Essener erwarten. Le but de ces compositions est purement doctrinaire ou édifiant (ibid. p. 10). Das Interesse der Rabbinen lag auf einem andern Gebiet als dem historischen. «Die Thatsachen der Vergangenheit waren ihnen völlig gleichgiltig, wenn sie nicht das lehrten, was sie lehren wollten, was ihren Ideen conform war» (Wellhausen, l. c. S. 124, vgl. 39 f.).

II.

Kritik der geschichtlichen Angaben der Quellen.

Unsere sämmtlichen Berichterstatter über die Secte der Essener haben es in erster Linie mit der Beschreibung derselben, sowie sie zu ihrer Zeit bestand, zu thun. Nur beiläufig geben sie einige dürftige Andeutungen über das Alter (so Philo, Josephus, Plinius) und die Schicksale des ganzen Ordens (so Philo), oder einzelner Ordensmitglieder (so Josephus).

Da diese Angaben jedoch verschieden aufgefasst werden können, und nicht selten das Endurtheil der Forscher über den Essenismus zum voraus bedingt haben, so sei gleich hier der Ort, sie etwas eingehender zu besprechen.

Am leichtesten dürfte man sich wohl im Urtheil über die sonderbare Angabe des Plinius N. H. V, 17 einigen: die Essener hätten bereits zu seiner Zeit per sæculorum millia bestanden. Das einzige, was wir aus dieser Aussage lernen können, ist wohl dies, dass der Gewährsmann des Plinius durchaus nichts von der Geschichte des Essenismus gewusst, sondern blos von seinem hohen Alter gehört hatte.

Mehr lässt sich auch der Angabe Philo's nicht entnehmen Apol. § 1, die essenische Secte sei von Moses gestiftet worden, selbst wenn er hierin, was jedoch unwahrscheinlich, einer palästinensischen Tradition gefolgt wäre.

Ausser dieser phantastischen Angabe über den Ursprung der essenischen Secte enthält die Apologie, besonders aber QOPL. noch einige Andeutungen über die Geschichte des Ordens, die hier berücksichtigt werden müssen.

Nachdem in QOPL. Philo die innere Freiheit der Essener gepriesen, fährt er fort, 878, D; Bellermann, 79: «Dies hat sich gezeigt, da von Zeit zu Zeit viele Machthaber in jenen Gegenden aufstanden, von Karakter und Handlungsweise verschieden. Denn einige bemühten sich an Zügellosigkeit die Wildheit der Thiere zu übertreffen, unterliessen keine Grausamkeit, opferten die Untergebenen schaarenweise hin, oder zerfleischten die noch Lebenden stück- und gliederweise und liessen nicht ab, bevor durch die über die menschlichen Dinge waltende Gerechtigkeit, dieselben Schicksale über sie verhängt wurden. Andere aber verkehrten den Wahnsinn und die Tollheit zu einer andern Art der Schlechtigkeit, nahmen eine unsägliche Bitterkeit an, sprachen sanft, und zeigten unter der Maske einer sanften Sprache ein jähzorniges Gemüth, schmeichelten nach Art der giftigen Hunde, verursachten aber auch unheilbare Leiden, und liessen in den Städten als Denkmäler ihrer Gottlosigkeit und ihres Menschenhasses die nie zu vergessenden Schicksale der Leiden zurück. Aber keiner, weder der so Grausamen noch der so Listigen und Tückischen, vermochte der erwähnten Gemeinschaft der Essäer oder Heiligen etwas anzuhaben; sondern entwaffnet durch die tugendhafte Rechtlichkeit der Männer, erkannten alle sie als selbständige und von Natur Freie an, priesen ihre gemeinsamen Mahle, und die alle Beschreibung übertreffende Gemeinschaft, welche das deutlichste Zeichen eines vollkommenen und sehr glücklichen Lebens ist.» Die Idee des Schlusssatzes hat Philo Apol. § 18 wiederholt.

Der rein geschichtliche Werth obiger Notizen ist ein sehr geringer. Wir erfahren durch sie blos das eine, dass zwei böse Machthaber nicht bloss den Essenern nichts anzuhaben vermochten, sondern sich ihnen noch günstig erwiesen. Wer aber diese Machthaber gewesen, worin ihre Gunst

bestanden, erfahren wir nicht. Wie in den Apokalypsen gilt es desshalb zu rathen.

Keim, Geschichte Jesu, I, 283, dürfte wohl der einzige sein, der bis dahin gerathen hat. In dem von Philo zuerst karakterisirten Tyrannen glaubte er Jannæus wiedererkennen zu können. Allein nur ein einziger Zug aus der philonischen Schilderung, das: «sie opferten die Untergebenen schaarenweise hin», passt auf Jannæus, da es mit dem von Josephus A. J. XIII, 15, 5 erwähnten Niedermachen der sechstausend Juden beim Laubhüttenfest, und den zahlreichen Hinrichtungen der pharisäisch Gesinnten (ibid. XIII, 14) zusammen stimmt. Alles Uebrige hingegen bei Philo kann nicht aus der Geschichte des Jannæus erklärt werden, am allerwenigsten die Pointe des Schlusssatzes, da Jannæus in Folge einer Magenüberladung gestorben ist (A. J. XIII, 15, 3), was mit der Art, auf die er seine Unterthanen zu Tode beförderte, offenbar nichts gemein hat. Die ganze Schilderung passt eben nur auf einen Herrscher, auf welchen man gewiss auch schon längst gerathen hätte, ohne die feststehende Meinung, der Essenismus könne erst in der zweiten Hälfte des vorletzten Jahrhunderts in der Geschichte aufgetreten sein. Es ist dies Antiochus Epiphanes, und zwar sind alle Züge, mit welchen ihn QOPL. schildert, unstreitig entnommen dem zweiten Makkabäerbuch. Es dürfte zugleich der betreffende Passus in QOPL. die älteste Benützung des zweiten Makkabäerbuches sein, das sich nirgends sonst in der vorchristlichen Litteratur nachweisen lässt, so dass man sich blos auf innere Gründe berufen konnte, um dessen Abfassung in der Zeit vor dem Jahre 70 wahrscheinlich zu machen (s. Grimm, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Leipzig 1857, IV, S. 195; Keil, Comment. über die BB. der Makkab., Leipzig 1875, S. 276; Fritzsche, Schenkel's Bibellexikon IV, 94; Schürer, NZG. 15, Herzog und Plitt, I, 507, vgl. Volkmar, Mose Prophetie, Leip. 1867, S. 83).

Die Uebereinstimmung des betreffenden Passus in QOPL. mit einigen Sätzen aus 2 Makk. ist zu vollständig, als dass sie als zufällig bezeichnet werden dürfte. Zum Beweis hiefür diene Folgendes:

1) QOPL. 878, D: οἱ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἀτίθασσον ἀγριότητα θηρίων ἐκνικῆσαι σπουδάσαντες erinnert an 2 Makk. V, 11: Antiochus brach aus Aegypten auf, τεθηριωμένος. Die Uebereinstimmung kann keine zufällige sein, denn gerade derartige Bilder sind 2 Makk. geläufig. Vgl. V, 25: Menelaus θηρὸς βαρβάρου ὀργὰς ἔχων.

2) QOPL. ib.: οὐδὲν παραλιπόντες τῶν εἰς ὠμότητα — τοὺς ὑπηκόους ἀγεληδὸν ἱερεύοντες ist eine getreue Zusammenfassung von 2 Makk. V, 12 ff., wo von dem Blutbade erzählt wird, das Antiochus selbst unter den Weibern und Kindern, unter den Jungfrauen und Säuglingen anstellen liess, und wo ferner die Zahl der Untergebenen des Königs, die er morden liess, auf 80,000 angegeben wird.

3) QOPL. ib.: ἢ καὶ ζῶντας ἔτι μαγείρων τρόπον κατὰ μέλη καὶ μέρη κρεουργοῦντες enthält eine Anspielung auf 2 Makk. VII, 4 f., wo der König gebietet, man solle dem ältesten der sieben Brüder die Zunge ausschneiden und Hände und Füsse abhauen. Dem andern zogen die Henker Haut und Haare ab . . . und fragten ihn ob er wollte martern lassen τὸ σῶμα κατὰ μέλος, VII, 7.

4) QOPL. ib.: ἄχρι τοῦ τὰς αὐτὰς ὑπομεῖναι συμφορὰς ὑπὸ τῆς τὰ ἀνθρωπεῖα ἐφορώσης δίκης οὐκ ἐπαύσαντο, erinnert einmal an 2 Makk. VII, 34, wo der letzte der sieben Brüder zum König spricht: «Du bist dem Gerichte Gottes, der alle Dinge sieht, noch nicht entlaufen.» vgl. VII, 17; und ferner an IX, 5 ff. Gott strafte den König; ganz gerecht; denn derselbe hatte mit vielen und ausserordentlichen Leiden die Eingeweiden anderer gequält . . Alle Glieder seines Körpers waren zermartert.

Alle, auch die geringfügigsten Elemente der Schilderung des Machthabers, d. h. des Antiochus, in QOPL., sind also dem zweiten Makkabäerbuch entlehnt; sie können keinem andern Werke entnommen sein, denn gerade in den echt karakteristischen Zügen des zweiten Makkabäerbuches berührt sich Philo mit ihm, in der Vergleichung des Königs mit einem wilden Thiere, und besonders in der geschichtsphilosophischen Auffassung des Ausgangs des Antiochus, die sicherlich als Eigenthum des pharisäisch gesinnten Verfas-

sers von 2 Makk. anzusehen ist (s. 2 Makk. V, 8, 9; XV, 33; cf. IV, 38, 42; VIII, 33). Die Uebereinstimmung der Gedanken und Urtheile, des Geistes in dem die Schilderungen gehalten sind, der Reihenfolge endlich in der die Begebenheiten erzählt werden, ist in beiden Schriften eine so vollständige, dass bei der historisch und dogmatisch so scharf ausgeprägten Originalität des zweiten Makkabäerbuchs schwerlich der Zufall ausreichen dürfte, um die Aehnlichkeit der zwei Berichte zu erklären, und dies um so weniger, als, wie dies oben gezeigt wurde, Philo in QOPL. meist nur fremde Ideen reproducirt.

Was aber ist hiemit gewonnen?

Einmal ein Beweis für das Vorhandensein des zweiten Makkabäerbuches bereits in der Jugendzeit Philo's. Und ferner die Versicherung Philo's, dass Antiochus Epiphanes den Essenern nichts anzuhaben vermocht, dass dieselben also bereits vor der Zeit dieses Königs existirt. Diese Versicherung ist jedoch von einem höchst zweifelhaften historischen Werth.

Einmal schon desshalb, weil sie in den allgemeinsten Zügen gehalten ist, nichts bestimmtes, concretes aus der Geschichte der Essener anführt, vielmehr in allen Stücken den jugendlichen Verfasser von QOPL. verräth, der mit grossen Phrasen um sich wirft, auf deren Richtigkeit es ihm nur nebenbei ankommt, und der selbst, in dem in Frage stehenden Passus, nicht vor dem Unglaublichsten zurückschreckt: Antiochus Epiphanes sei ein Bewunderer der essenischen Lebensweise gewesen.

Und ferner verdient diese Notiz keinen Glauben, weil sich ihre Genesis im Geiste Philo's in vollständig befriedigender Weise erklären lässt. Philo wusste vom hohen Alter der Essener, wusste, namentlich durch das zweite Makkabäerbuch, von der Verfolgung, welche die Juden unter Antiochus erlitten. Was lag nun näher, zum Erweise, dass selbst die Tyrannen gegen die Freiheit nichts vermögen, als auf das Fortbestehen der essenischen Secte zu seiner Zeit hinzuweisen, und daraus den rhetorischen Schluss zu ziehen: selbst der grausamste König hat nichts gegen die Freiheit der Essener vermocht.

Durch dieses Urtheil ist wie natürlich auch schon zum Voraus dasjenige mit bedingt, welches uns über den zweiten Theil der betreffenden Notiz zu fällen übrig bleibt.

Es fragt sich jedoch zunächst, welchen Machthaber Philo habe bezeichnen wollen? Er beschreibt ihn als einen listigen und tückischen Menschen, der sich auf die Schmeichelei verstanden und sich zu verstellen gewusst, der aber im Grund ein Menschenhasser gewesen, und viel Elend und Jammer in seinem Lande angerichtet.

Man könnte bei dieser Karakteristik zunächst versucht sein an den Hohenpriester Alkimus zu denken, den Josephus uns als einen verschlagenen Menschen schildert, «der Jedermann gute Worte gab, und nichts redete als was man gern hörte» (A. J. XII, 10, 3), und der in der That Denkmäler seiner Gottlosigkeit in den Städten, deren gesetzestreue Einwohner er hatte verfolgen und hinrichten lassen, hinterlassen hat (Jos. ib.; 1 Makkab. VII, 21 ff.) Allein sämmtliche Züge der philonischen Schilderung passen viel besser auf einen andern Machthaber in Palästina und zwar auf Herodes den Grossen.

Von den zwei Naturen in Herodes, von seiner Freundlichkeit und seinem Wohlwollen einerseits, von seinem grenzenlosen Ehrgeiz, der auch vor den abscheulichsten Verbrechen nicht zurückschreckte, berichtet uns Josephus, A. J. XVI, 5, 4. Von seinem listigen verschlagenen Wesen hat der jüdische Geschichtschreiber ebenfalls manche Züge aufbewahrt (vgl. XVII, 6, 4), und ebenso können als Belege zu dem, was Philo den Menschenhass des Herodes nennt, die Massenhinrichtungen angeführt werden, von welchen Josephus berichtet (A. J. XV, 1, 1 u. 2; XV, 8, 3; XV, 11, 4; XVII, 6, 2), sowie die zahlreichen Morde in seiner eigenen Familie.

Philo hat also aller Wahrscheinlichkeit nach in dem zweiten Theil der betreffenden Notiz König Herodes im Auge, dessen Thaten, zur Zeit als er QOPL. schrieb, noch allenthalben in den jüdischen Kreisen in frischer Erinnerung standen. Aus diesem Grunde mag er ihn auch als Gegenstück zum König Antiochus verwendet haben. War es ihm

doch einzig darum zu thun «Tyrannen» zu schildern, die es nicht vermocht die essenische Gemeinschaft zu zerstören.

Man könnte zwar versucht sein in dem, was Philo von der Anerkennung berichtet, die auch der zweite Machthaber den Essenern gezollt, eine Anspielung zu sehen, auf das von Josephus A. J. XV, 10, 4 erwähnte Verfahren des Herodes gegenüber den Essenern, denen er den Eid erliess und Achtung erwies. Allein es ist zur Erklärung der betreffenden Notiz in QOPL. gar nicht nöthig, die Kenntniss dieses Verhaltens des Herodes den Essern gegenüber bei Philo vorauszusetzen. Seine Angabe ist so unbestimmt, so rhetorisch gehalten, hängt so sehr mit der doch sicher unhistorischen über Antiochus zusammen, dass sie auch in der Beurtheilung nicht von derselben getrennt werden kann.

Was sich also den Berichten aus Philo über den Ursprung und die Geschichte des Essenismus entnehmen lässt, beschränkt sich darauf, dass die essenische Secte zu seiner Zeit schon so lange bestanden, dass Niemand Genaueres über die Zeit ihres Ursprungs und noch weniger über diesen Ursprung selbst gewusst. Unter solchen Verhältnissen darf es auch nicht befremden, dass mit keinem Worte die etwaigen Veränderungen erwähnt werden, die sich im Schoosse des Essenismus vollzogen haben mögen.

Zahlreicher als bei Philo sind zwar die historischen Nachrichten, die uns Josephus von den Essenern mittheilt; allein es dürfte fraglich sein ob dieselben in irgend einer Weise zur Orientirung in der Geschichte des Essenismus dienen können.

Von dem Ursprung der essenischen Secte, von der genauern Zeit um welche dieselbe auftrat, weiss auch Josephus nichts zu melden. Er kennt blos das hohe Alter der Essener, und lässt sie desshalb, wie übrigens auch Pharisäer und Sadducäer, ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων, A. J. XVIII, 1, 2, bestehen. In demselben Sinne bemerkt er, ibid. XVIII, 1, 5, die Tugenden der Essener seien sich seit alten Zeiten (ἐκ παλαιοῦ) gleich geblieben. Zum ersten Mal lässt er sie in der Geschichte auftreten gegen das Ende der Re-

gierungszeit des Jonathan (160—143), A. J. XIII, 5, 9. Hieraus kann jedoch schwerlich, aus den bereits Cap. I dargelegten Gründen, ein sicherer und genauer chronologischer Anhaltspunkt gewonnen werden. Die einzige noch in's zweite Jahrhundert gehörende Nachricht, die Josephus uns überliefert, A. J. XIII, 11, 2, betrifft einen Essener Namens Judas, der dem Antigonus seine Ermordung richtig vorausgesagt. Mit derartigen Weissagungen von Essenern, und ihrer wunderbaren Erfüllung, haben es ferner A. J. XV, 10, 4 zu thun, wo ein Essener dem Knaben Herodes seine zukünftige Erhebung auf den Thron verkündigt, und A. J. XVIII, 13, 3, wo ein Essener als Traumdeuter auftritt. Endlich erwähnt Josephus noch B. J. II, 8, 7; II, 20, 4; III, 2, 1, die Theilnahme der Essener an dem grossen Aufstande gegen Rom.

Die geschichtliche Ausbeute aus diesen sämmtlichen Notizen ist eine sehr geringe. Wir erfahren zwar durch dieselben, dass bereits im zweiten Jahrhundert Essener die Weissagekunst gepflegt, dass sie wenigstens am Ende des letzten und am Anfang des ersten Jahrhunderts bei den Hohen in grossem Ansehn gestanden, und endlich dass sie sich am Krieg gegen die Römer betheiligt. Hingegen lässt sich diesen sämmtlichen Notizen nicht einmal eine Andeutung entnehmen, die geeignet wäre Licht zu schaffen über den Ursprung der essenischen Sekte, oder über die Veränderungen, die sich nothwendiger Weise, während ihres wenigstens zweihundertjährigen Bestehens, in ihrem Schoose vollzogen haben müssen.

Dieses Urtheil über die vollständige Unbrauchbarkeit der geschichtlichen Angaben des Josephus zur wissenschaftlichen Reconstruction der Geschichte der Essener, steht jedoch in einem allzu schroffen Gegensatz zu dem von Gelehrten ersten Rangs, wie Zeller, Theol. Jahrbb. XV, S. 406, vgl. Gesch. der griech. Philos. III, 2, 242; Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik, S. 253 ff.; Keim, Gesch. Jesu, I, 282 ff.; Lipsius, Schenkel's Bibellexikon, II, 181 ff. vertretenen, als dass es nicht etwas ausführlicher hier begründet werden müsste.

Die oben namhaft gemachten Gelehrten glauben den Nachweis führen zu können:

dass anfänglich der Bruch der Essener mit dem Tempel- und Opferdienst (von welchem uns sowohl Philo als Josephus berichten) nicht, oder doch wenigstens nicht so vollständig vorhanden war wie in späterer Zeit, und dass «überhaupt das Verhältniss der Essener zu den herrschenden Parteien anfangs weniger gespannt war» (Zeller, III, 2, 242);

und ferner, dass die Essener sich weniger principiell von der Gesellschaft absonderten und sich erst später «in die Landstädte, Dörfer und Flecken, zuletzt in die Wüste zurückzogen, wo Plinius sie fand» (Lipsius, 182).

Um zu beweisen, dass die Essener zur Zeit des Aristobul, also um das Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, noch nicht mit dem Tempeldienst gebrochen, resp. vom Tempel ausgeschlossen waren, und dass folglich dieser Bruch in das letzte Jahrhundert fällt, lange Zeit nach der Entstehung des Ordens, berufen sich namentlich Zeller, l. c.; Keim, I, 284; Lipsius, 182, auf Josephus B. J. I, 3, 5 = A. J. XIII, 11, 2. (Die Differenz zwischen den zwei Berichten wird später zu beleuchten sein.)

B. J. I, 3, 5 heisst es: Ein gewisser Essener, Namens Judas, habe dem Antigonus vorhergesagt, derselbe würde an einem bestimmten Tag im Stratonsthurme umkommen. Nun ist aber dieser Tag fast verstrichen, Antigonus lebt und befindet sich in Jerusalem, 600 Stadien vom Stratonsthurm entfernt. Judas glaubt eine falsche Weissagung gethan zu haben, und als er den Antigonus durch den Tempelhof ziehen sieht, bricht er in laute Klagen aus. Auf diesen einzigen Umstand, das ἐπειδὴ τὸν Ἀντίγονον ἐθεάσατο παριόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ, wird nun alles Gewicht gelegt. Zur Zeit des Josephus, heisst es, waren die Essener vom Tempel ausgeschlossen, hier hingegen treffen wir einen Essener noch im Tempel (Zeller, III, 242); und Keim ausmalend, I, 284: «die berühmten Lehrer sitzen wie Juda mit ihren Schülern in den Räumen des Tempels, welche sie später meiden.» Wäre diese Auffassung von B. J. I, 3, 5 berechtigt, so wäre in der That damit erwiesen, dass der Bruch der Es-

sener mit dem Tempeldienst erst lange Zeit nach der Entstehung ihrer Secte erfolgt sei.

Allein die betreffende Notiz des Josephus dürfte wohl anders aufzufassen sein. Josephus berichtet ja mit nichten, dass der Essener Judas im Tempelhof sich aufgehalten, oder gar im Tempel selbst gesessen. Und A. J. XIII, 11, 2 heisst es, gleichsam wie zur Erklärung von B. J.: als Judas den Antigonus am Tempel vorbeiziehen sah (ἰδὼν τὸν Ἀντίγονον παριόντα τὸ ἱερόν). Aber gesetzt auch Josephus habe sagen wollen, dass Judas sich im Tempel aufgehalten, so bewiese dies noch gar nichts für die Geschichtlichkeit der Sache. Denn wir haben es hier offenbar mit einer ganz freien Composition des Josephus zu thun, einer Composition, deren Werth Zeller, Jahrb. XV, 405, vortrefflich gewürdigt hat mit den Worten: «Es ist schon an und für sich bedenklich auf eine solche unglaubliche Legende viel zu bauen,» — wesshalb es sicherlich um so bedenklicher erscheinen muss, eine ganze Theorie auf ein einziges (dazu noch durch A. J. völlig entkräftetes) Wort dieser «unglaublichen Legende» zu bauen, um zu beweisen, dass die Essener sich anfänglich nicht vom Tempel ferne hielten. Sowie die Reden, die Josephus dem Essener Judas in den Mund legt und an deren Aechtheit kein Mensch glauben wird, so ist auch der Schauplatz eine freie Erfindung des Josephus. Josephus will den ganzen Vorgang dramatisiren (daraus erklärt sich die Abweichung der Berichte in A. J. XIII, 11, 2 und B. J. I, 3, 5, welche erstere Stelle überhaupt viel nüchterner gehalten ist), darum verlegt er ihn ganz in die Nähe des Stratonsthurmes, in welchem denn auch Antigonos sofort ermordet wurde. Es ist eine rein litterarische Einkleidung; — Eigenthum des Josephus, wie dies übrigens schon ein blosser Vergleich von A. J. XIII mit B. J. I beweist. Geschichtliches lässt sich aus der ganzen Erzählung nur das retten, dass zur Zeit des Josephus ein Essener Judas dafür gegolten, Antigonus den Tod vorhergesagt zu haben, und dass die Weissagung auf eine ganz ausserordentliche Weise sich erfüllt habe.

Harnischmacher liefert ein weiteres Argument um das

frühere Verhalten der Essener dem Tempeldienst gegenüber zu beleuchten. Aus der Zeit des Monarchen Archelaus wird ein essenischer Prophet Namens Simon erwähnt, — den meint nun Harnischmacher, p. 10, ohne weiteres «eumdem fuisse atque pium illum Symeonem cujus Lucas II, 25 mentionem fecit. Certe, eodem nomine usi, eodem tempore atque in eadem urbe vixerunt, denique uterque ob pietatem et futurarum rerum scientiam laudatur.» Es wäre offenbar verlorene Mühe, wollte man es unternehmen diese naïve Conjectur zu widerlegen.

Dies sind die einzigen Gründe, die man zu Gunsten einer bei den Essenern sich vollzogenen Veränderung hinsichtlich ihrer Stellung zum Tempeldienst anzuführen vermag.

Noch viel schlimmer aber ist es mit den Gründen bestellt, die für eine allmälige Weltflucht zeugen sollen, und doch meint z. B. Keim, I, 285: «Die Geschichte ihres wachsenden Rückzugs lässt sich noch jetzt verfolgen, von Jerusalem auf's Land, von den Städten in die Dörfer, von den Dörfern schliesslich in die Wüste, und hie und wieder bis zur Einsiedelei in der Wüste.»

Hiergegen braucht nur an das eine erinnert zu werden, dass sowohl Philo, (und zwar in der Apologie, § 1), als Josephus, der doch den Essenerorden, sowie derselbe kurz vor dem Krieg bestand, im Auge hat, B. J. II, 8, 4, das Wohnen der Essener auch in den Städten voraussetzen. Und aus dem Umstande, dass aus der Zeit der Belagerung Jerusalems (B. J. V, 4, 2) ein Essenerthor erwähnt wird (Keim, I, 285; Lipsius, 182), wird man doch nicht folgern können, dass man in Jerusalem gewartet, bis die Essener ausgezogen, um das Thor, in dessen Nähe sie gewohnt oder ihr Ordenshaus besessen, nach ihrem Namen zu nennen.

Eben so wenig lässt sich folgende Annahme Keims, I, 284, cf. Lipsius 182, erweisen :

«Noch zur Zeit des Herodes und selbst des Archelaus ist Menahem, dann Simon am Sitz der Regierung, Menahem soll sogar eine Zeitlang Mitglied des Synedrions gewesen sein, und noch viele andere Essäer liessen sich die Ehren des Hofes Herodes' und einen Antheil «der Herrschaft» gefallen.»

Zum Beweise obiger Aufstellungen werden A. J. XV, 10, 4 und B. J. II, 7, 3 angeführt. Offenbar mit Unrecht, denn wenn es von Menahem heisst, A. J. XV, 10, 4, dass Herodes ihn zu sich kommen liess, ihm die Hand gab und ihn entliess, so ist hiemit sicherlich nicht gemeint, dass Menahem am Sitze der Regierung sich befunden, wohl aber dass Herodes ihn kommen liess, um ihn über die Zukunft zu befragen, wie dies Privatleute auch thun mochten. B. J. II, 7, 3 = A. J. XVII, 13, 3, liegt die Sache noch klarer. Archelaus lässt die Wahrsager und Chaldäer holen, die sind nicht im Stande ihm seinem Traum auszulegen, wohl aber vermag dies der Essener Simon, der hier offenbar zu den herbeibeschiedenen Wahrsagern gerechnet wird.

Wohl noch unzulässiger ist die andere Behauptung, «noch viele andere Essäer liessen sich die Ehren des Hofes Herodes' und einen Antheil der Herrschaft gefallen.» Es wird genügen den Satz des Josephus, auf den sich Keim beruft, einfach hinzustellen.

A. J. XV, 10, 5: Ἡρώδης. . τόν τε Μανάημον ἀφῆκε δεξιωσάμενος, καὶ πάντας ἀπ' ἐκείνου τοὺς Ἐσσηνοὺς τιμῶν διετέλει. Worin dieses τιμῶν bestanden, wird A. J. XV, 19, 4 angegeben. Herodes traute den Essenern Uebermenschliches zu und erliess ihnen den Eid.

Dass endlich ein Essener Menahem Mitglied des Synedriums gewesen, behaupten ausser Keim noch Grätz, Gesch. III, 178; Derenbourg 464; Schorr (ap. Derenbourg); Tideman, Het Essenisme, S. 13; Hausrath NZG. I, 221. Sie berufen sich hiebei auf Mischna Chagiga II, 2. Daselbst heisst es: «Hillel und Menahem waren nicht getheilter Meinung. Als Menahem ausschied, und Schamaï eintrat, erklärte sich Schamaï verneinend, Hillel bejahend.»

Also ein Menahem im Synedrium! mehr erfahren wir nicht über ihn. Wohl aber kennen wir zufällig einen Menahem, der Essener war. «Certe, eodem nomine usi, eodem tempore atque in eadem urbe vixerunt!» heisst es auch hier, und schnell werden beide identificirt. Wie aber kommt ein Wahrsager, ein vom Tempel ausgeschlossener (denn wir

befinden uns ja in den geschichtlichen Zeiten, wo die essenischen Lehrer nicht mehr in den «Räumen des Tempels» sitzen), einer der mit der jüdischen Tradition gebrochen hat, in das Synedrium? und dies einem blossen Gleichklang des Namens zu lieb?[1] Da wäre doch wahrlich kein Grund vorhanden, um nicht noch mit Lutterbeck, Die Neutest. Lehrbegriffe, Mainz 1852, I, 306, in dem Menahem von Apostelgeschichte XIII, 1, einen Verwandten des Essäers Menahem zu erblicken — warum fügt er nicht noch gleich hinzu: «Vetter des Menahem, der im jüdischen Krieg sich hervorthat und den Josephus B. J. II, 17 erwähnt»? Wir bekämen doch wenigstens so die Chronik der ganzen Familie Menahem, als deren Stammvater sich vielleicht mit etwas Scharfsinn der König Menahem nachweisen liesse.

Es dürfte sich aus der in diesem Abschnitt geführten Untersuchung der historischen Notizen unserer Quellen soviel ergeben haben, dass dieselben uns bloss einige wenige unbedeutende chronologische Anhaltspunkte an die Hand geben können, und dass sich ihnen auch nicht ein Zug entnehmen lässt, der uns über den Ursprung der Essener und über die innere Geschichte ihres Ordens irgendwie zu orientiren im Stande wäre. Unsere sämmtlichen Gewährsmänner haben in ihren Berichten ausschliesslich die Essener ihrer Zeit im Auge, das heisst die Essener, die um die Mitte des ersten Jahrhunderts gelebt.

Aus diesem Grunde kann auch die in einer Untersuchung des essenischen Problems zu befolgende Methode nur die sein:

Zunächst ein Bild der essenischen Secte um die Mitte des ersten Jahrhunderts zusammen zu stellen;

sodann das Prinzip des Essenismus zu eruiren;

und endlich den Essenismus, so gut sich dies überhaupt thun lässt, in die Geschichte des nachexilischen Judenthums einzureihen.

[1] Schorr (bei Derenbourg 461) bringt sogar durch dasselbe «kritische Verfahren» schon den Essener Juda (A. J. XIII, 11, 2) in das Synedrium! Serarius vollends (Grimm II, 21) hat denselben Essener Juda das zweite Makkabäerbuch schreiben lassen!

III.

Der Essenismus um die Mitte des ersten Jahrhunderts.

Zur Zeit des Philo und Josephus, also um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts, zählte die essenische Secte etwas über viertausend Mitglieder (Jos. A. J, XVIII, 1, 5; QOPL. 876, D; Apol. § 1) in den verschiedenen Gauen Palästina's [1]. Zu grösseren Genossenschaften vereinigt (QOPL. 878, A), die nur selten weniger denn hundert Mitglieder gezählt haben mögen (s. B. J. II, 8, 9), lebten sie in den Städten (ib. II, 8, 4; Apol. § 1), in den Dörfern, und in besonderen Ansiedelungen auf dem Lande (Plinus V, 17).

Ein reger Verkehr scheint zwischen den verschiedenen

[1] Selbst wenn QOPL. 876, C. ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία zu lesen wäre, was jedoch nicht wahrscheinlich, da Philo De Nobilit. 909, A. Παλαιστίνη Συρίας schreibt, und die LA. καί sich leicht aus der Unkenntniss der Abschreiber mit der alten geographischen Benennung erklären lässt, — so würde noch keineswegs die Existenz von Essenern auch in Syrien erwiesen, denn Philo hätte ganz wohl zunächst auf das jüdische Volk im Allgemeinen verweisen können, zur Illustration der These, die er in QOPL. verficht, und erst in zweiter Linie und im besondern auf die im Schoosse des Judenthums lebenden Essener. Dass er in diesem Falle Syrien auf dieselbe Linie gestellt hätte wie Palästina, erklärte sich daraus, dass zu seiner Zeit, les Juifs considéraient la Syrie tout entière, jusqu'à l'Amanus, comme faisant partie de la terre sainte, comme participant à ses prérogatives, à ses rites et à ses devoirs, Renan, Saint Paul, Paris 1869, p. 4, woselbst auch sieben Belegstellen hiefür angeführt werden. Vgl. Schürer NZG., S. 621.

Genossenschaften oder Orden (τάγμα, B. J. II, 8, 3 u. 4) bestanden zu haben, da in einer jeden essenischen Colonie ein besonderer Beamter angestellt war, zur Pflege der Fremden (ib. § 4), was auf häufiges Reisen bei den Essenern, nicht aber etwa im Interesse commerzieller Angelegenheiten (QOPL. 877, A), sondern vielmehr im Interesse ihrer Partei, schliessen lässt. Inniger als die Mitglieder irgend einer andern jüdischen Partei waren sie unter einander verbunden (B. II, 8, 2). Gleich alten Bekannten traten sie selbst bei denjenigen Ordensgenossen ein, die sie nie zuvor gesehen (ibid. § 4) und erhielten sofort alle Rechte zuertheilt, welche die ständigen Mitglieder der besondern Gemeinden genossen (ibid. § 5).

Dies alles lässt auf eine geschlossene Einheit der essenischen Secte als solcher schliessen.

Noch inniger jedoch waren die Beziehungen der Mitglieder der einzelnen Gemeinden zu einander. Sie bildeten gleichsam eine einzige grosse Familie (B. II, 8, 3 u. 4; Apol. 13; QOPL. 877, C). Bei seinem Eintritt in den Orden überliess das neue Mitglied der Genossenschaft seine sämmtlichen Güter (§ 3). Er selbst entsagte jedem eigenen Besitz, und überwies den Erlös seiner Arbeit der gemeinsamen Kasse (Apol. § 10). Dagegen sorgte der Orden für den Lebensunterhalt seiner sämmtlichen Mitglieder, für Speise und Kleidung, für Verpflegung bei Krankheit und Altersschwäche (Apol. § 10, 11, 13). So lebten die Essener «wie Brüder, die ein gemeinsames Vermögen besitzen» (B. II, 8, 3).

Als Mitglieder gleichsam derselben Familie standen sie unter einer und derselben Hausordnung. Des Morgens, vor Sonnenaufgang, versammelten sie sich zum gemeinsamen Gebet (B. II, 8, 5), wurden sodann von den Vorstehern zur Arbeit entlassen, kamen um die fünfte Stunde wiederum zu gemeinsamen Abwaschungen und Mahlzeiten zusammen, worauf sie bis zum Abend zur Arbeit zurückkehrten, um den Tag mit einem zweiten gemeinsamen Mahle zu beschliessen (B. ib.). Das ganze Tagewerk des Esseners war also streng geregelt. Ebensowenig wie über seinen Besitz oder Erwerb, verfügte er über seine Zeit.

Mit der Aufrechthaltung der gemeinsamen Ordnung (B. II, 8, 5 u. 6), mit der Verwaltung des Ordensvermögens (ib. § 3; Apol. 10) waren besondere Vorsteher betraut, die Josephus ἐπιμεληταὶ nennt. Ihren Befehlen hatte der Essener unbedingt zu gehorchen (B. II, 8, 6) und musste sich hiezu bereits bei seiner Aufnahme in den Orden eidlich verpflichten. Diese Epimeleten, wie auch der wohl von ihnen unterschiedene Fremdenpfleger (B. II, 8, 4) und die mit der Zubereitung der Mahlzeit und der Verrichtung der Tischgebete betrauten Priester, wurden von den sämmtlichen Ordensgenossen zu ihren Aemtern für eine nicht mehr zu bestimmende Dauer gewählt (ib. § 3; A. XVIII, 1, 5; Apol. § 10). Diese sämmtlichen Beamten konnten jedoch nur in Fragen von untergeordneter Wichtigkeit entscheiden. Denn wo ein eigentliches gerichtliches Urtheil nöthig war (B. II, 8, 9), wo es sich namentlich um die Ausschliessung eines Mitgliedes aus dem Orden handelte, das sich schwer vergangen (ib. § 8), konnte die Sache nur durch eine Versammlung von wenigstens hundert Essenern erledigt werden (ib. § 9). Derartige essenische Gemeindeversammlungen mögen auch über die Aufnahme der neuen Mitglieder in den Orden entschieden haben, da gerade in diesem Stücke die Essener äusserst sorgfältig zu verfahren pflegten. Sie unterwarfen nämlich diejenigen Männer — denn nur Männer in einem bereits vorgerückten Alter konnten aufgenommen werden (Apol. § 3) — die sich zum Eintritt in den Orden gemeldet, einer längern Probezeit. Ein ganzes Jahr lang musste der Impetrent (ὁ ζηλῶν), noch ausserhalb der Gemeinde wohnend (ib. § 7), aber wohl täglich mit deren Mitgliedern verkehrend, eine ihm von der Genossenschaft vorgeschriebene Lebensweise führen, sich namentlich häufigen Waschungen unterziehen, worauf sowohl der Schurz schliessen lässt, der ihm überreicht wurde, als das reinere Wasser, zu dem er später zugelassen wurde. Hatte der Novize diese erste Probe glücklich bestanden, so trat er in ein engeres Verhältniss zum Orden und durfte an den gemeinsamen Waschungen sich betheiligen. Erst nach zwei ferneren Probejahren jedoch konnte er schliesslich, nach der Ablegung

eines feierlichen Eides, durch welchen er sich zu einem frommen Leben, zum Gehorsam gegen die Vorgesetzten[1], zur Geheimhaltung der specifisch essenischen Lehren und zur unverfälschten Ueberlieferung derselben im Schoose der Secte verpflichtete, als wirkliches vollberechtigtes Mitglied der Gemeinde aufgenommen werden (ib. 7).

Durch die stete Aufnahme neuer Mitglieder aus dem Volke, vornehmlich wohl aus der Zahl derer, die bereits als Knaben von den Essenern unterrichtet worden (B. II, 8, 2), und nicht etwa durch die Ehe, pflanzten sich die Essenerorden fort (Apol. § 2 u. 14).

Es bestand zwar zur Zeit des Josephus ein Zweig der essenischen Secte, der seinen Mitgliedern gestattete in der Ehe zu leben (B. II, 8, 13). Allein die Zahl der verheiratheten Essener muss eine äusserst geringe gewesen sein, da Philo weder in QOPL. noch in Apol. etwas von ihnen weiss, vielmehr die Ehelosigkeit und die verächtliche Geringschätzung des weiblichen Geschlechts als eines der karakteristischen Merkmale des Essenismus aufzählt (Apol. § 14), und Josephus selbst von den Essenern im Allgemeinen berichtet, dass sie keine Weiber genommen (A. XVIII, 1, 5) und dass bei ihnen Verachtung (ὑπεροψία) der Ehe geherrscht (B. II, 8, 2).

Die essenische Lebensweise, mit ihrer Gütergemeinschaft, den gemeinsamen Waschungen, gemeinsamen Mahlen u. dgl., war nur möglich unter der Voraussetzung, dass alle, die an

[1] Der betreffende Passus aus dem essenischen Eide (B. II, 8, 7), τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν, οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν, ist zwar bisweilen so gedeutet worden, als wären mit den κρατοῦσι die politischen Machthaber gemeint (s. Keim I, 283, 293; Schmidt-Merx, Archiv I, 122). Möglich ist, dass Josephus seinen römischen Lesern zu Liebe absichtlich eine zweideutige Formel gewählt. Allein der Eid selbst kann mit den κρατοῦσι nur die Essenerobersten gemeint haben, da es sofort heisst: «der Essener musste geloben, dass wenn er selbst einmal herrschen würde (κἂν αὐτὸς ἄρχῃ), weder auf seine Macht stolz zu werden.... noch sich über seine Untergebenen zu erheben,» welches Herrschen dem Essener doch nur im Schoosse seiner Secte möglich war (so Zeller III, 2, 237; Hilgenfeld, Apokal. 261; Credner 216).

ihr Theil nahmen, beisammen wohnten (QOPL. 878, B). In den Städten mag ein derartiges Zusammenwohnen oft nicht ohne Schwierigkeit gewesen sein, wenn schon sich hiezu ein gewisses Analogon im jüdischen Volksleben in den «sabbatlichen Ortsgemeinschaften» dem *Erub* (s. Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel, Breslau 1857, S. 147 f.; Schürer, NZG. 507), dürfte nachweisen lassen, und man aus der Benennung eines Thores von Jerusalem nach den Essenern (B. V, 4, 2) vielleicht den Schluss zu ziehen berechtigt wäre, dass die Essener von Jerusalem ihre Colonie in der Nähe dieses Thores angesiedelt. Weit vollständiger jedenfalls, und leichter zu bewerkstelligen, war das Zusammenleben der Essener auf dem Lande. Hier mögen sie auch die bei weitem grössere Zahl ihrer Colonien besessen haben. Es lassen uns hierauf jedenfalls die meisten Berufsarten schliessen, welche die Essener ausübten. Die grösste Zahl unter ihnen betrieb nämlich den Ackerbau (A. XVIII, 1, 5; Apol. § 8; QOPL. 876, E.), andere die Vieh- und Bienenzucht (Apol. ib.), andere übten die übrigen Gewerbe aus (Apol. § 9), so dass wohl ein jeder einzelne Orden der Essener sich selbst genügen konnte. Unter den Gewerben waren ihnen nur solche verboten, die eine Veranlassung zur Geldgier und Ungerechtigkeit (QOPL. 877, A; cf. B. II, 8, 7) für sie hätten werden können, wie Handel, Gastwirthschaft (QOPL. 1. c) und das Verfertigen von Waffen, ein Umstand, der zusammengehalten damit, dass die Essener selbst auf ihren Reisen Waffen mit sich führen durften (B. II, 8, 4), auf eine principielle Verwerfung des Kriegs bei ihnen schliessen lässt (vgl. ib. § 7).

Die bisher angeführten Züge des Bildes vom Essenismus, das uns Josephus und Philo überliefert, lassen sich am treffendsten zusammen fassen unter dem Begriff der Absonderung. Die Essener sonderten sich ab vom Volke, zogen sich zurück vom öffentlichen Leben, begründeten zu diesem Zweck besondere Genossenschaften, mit besonderem Besitz, besonderer Lebensordnung, besonderen Aufenthaltsorten, besonderer Gerichtsbarkeit. Sie bildeten gleichsam eine Gemeinde in der Gemeinde, einen Staat im Staat.

Aber auch eine Art von Kirchlein in der Kirche. Dies beweist schon und vor allem der Umstand, dass die Essener mit dem jüdischen Opferdienst gebrochen, denselben verwarfen, und in Folge hievon entweder aus dem Tempel ausgeschlossen waren, oder, was wahrscheinlicher, von demselben sich fern hielten (so Frankel, Monats. II, 64; Herzfeld III, 392). Bloss Weihgeschenke sollen sie nach Josephus, A. XVIII, 1, 5, nach dem Tempel gesandt haben. Ganz kurz nur erwähnt Philo die ablehnende Stellung, die die Essener dem Opferdienst gegenüber einnahmen: οὐ ζῶα καταθύοντες, QOPL. 876, D., und Josephus noch viel allgemeiner und absoluter: θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι, A. XVIII, 1, 5. Einen bestimmten Grund für dieses, bei Juden doch so auffallende Verhalten, gibt Philo nicht an. Josephus hingegen berichtet, die Essener bringen keine Opfer dar, διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν. Die Essener erkannten demnach den Opfern des Tempels (deren Bedeutung doch vornehmlich in der Sühnung bestand) keine sühnende Kraft zu. Sie betrachteten dagegen ihre ἁγνειαί, d. h. (hier im Gegensatz zu den ἁγνειαί des Tempels, den Opfern) ihre Sühnungen, als vorzüglicher und wirksamer. Dass dies die richtige Auffassung der Stelle, und die Essener wirklich äusserst gering von dem Opferdienst des Tempels dachten, lässt sich erweisen, einmal durch die auffallende Stellung, welche sie bei ihren Morgengebeten einnahmen. Während ihre rechtgläubigen Zeitgenossen ihre Gebete verrichteten, Jerusalem und dem heiligen Tempel zugekehrt (s. Schürer, S. 472; Ezechiel VIII, 16; 1 Reg. VIII, 48; Daniel VI, 11), beteten die Essener das Gesicht dem Osten und der aufgehenden Sonne zugewendet. Hierin spricht sich doch offenbar eine unzweideutige Geringschätzung des Opfer-, ja sogar des Tempeldienstes bei ihnen aus. Und ferner lässt sich die Geringschätzung der sühnenden Kraft der Tempelopfer durch die ungemeine Wichtigkeit erweisen, welche die Essener ihren ἁγνειαί, ihren Reinigungen, ihren Sühnungen beilegten.

Dieselben bestanden, so viel wir aus unseren Quellen ersehen, vornehmlich, wenn nicht ausschliesslich, in den

Reinigungsbädern (Jos. ib. § 5). Jeden Tag um die fünfte Stunde versammelten sich die Essener zu einem gemeinsamen Bade (ib.). Bloss die wirklichen Mitglieder der Secte und diejenigen unter den Novizen, die bereits das erste Probejahr in befriedigender Weise zurückgelegt, wurden zu diesen Bädern in reinerem Wasser (καθαρωτέρων ..ὑδάτων, ib. § 7) zugelassen. Diese gemeinsamen, von sämmtlichen Essenern einmal täglich vorgenommenen Waschungen, waren denjenigen vollständig ähnlich (Josephus gebraucht zu deren Bezeichung dasselbe Wort), denen sich der einzelne Essener unterzog, einmal nach verrichteter Nothdurft (§ 9), sodann wenn er zufällig von einem Nichtessener, von einem Novizen des ersten Jahres berührt worden war (§ 10). Josephus führt nur diese zwei Fälle an, in welchen den Essenern Reinigungsbäder vorgeschrieben waren. Diese Fälle jedoch müssen viel zahlreicher gewesen sein, worauf namentlich die Scheu der Essener vor aller Befleckung schliessen lässt, die sich so energisch in der Anschauung von der Unreinheit selbst des essenischen Novizen kund gibt.

Noch unzweideutiger jedoch als in der ungemein hohen Bedeutung, welche die Essener den Reinigungsbädern beilegten, bekundet sich ihre Geringschätzung des Opferdienstes in Jerusalem darin, dass sie selbst in ihrem Orden eigene Priester hatten, und Opfer darbrachten (ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, A. XVIII, 1, 5).

Worin nun haben diese Opfer bestanden? Unstreitig in jenen Mahlen, welche die Essener gemeinsam, wie in einer Art von Heiligthum, genossen, die ihnen als die heiligsten gottesdienstlichen Handlungen galten, bei denen Priester anwesend waren und Gebete verrichteten. Sie genossen diese Mahlzeiten um die Mittagsstunde, nachdem sie zuvor sich durch das gemeinsame Bad gereinigt und besondere Kleider, die sie nur bei dieser Gelegenheit trugen, angelegt hatten. Wie in ein geweihtes Heiligthum traten sie in den gemeinsamen Speisesaal. «Nachdem sie sich ruhig niedergesetzt haben, reicht ihnen der Bäcker, der Ordnung nach, das Brod, und der Koch setzt jedem ein Gefäss mit einer einzigen Speise vor. Der Priester betet vorher, und es ist

keinem erlaubt, vor dem Gebete die Speise zu kosten. Nach dem Mahle betet er wiederum, denn sowohl beim Anfang als beim Schlusse verehren sie Gott als den, der die Speise gibt.» B. II, 8, 5.

Der heilige Karakter der Mahlzeit ist in obiger Schilderung unverkennbar. Als Opfermahlzeit weist sie sich namentlich durch die levitische Reinheit des Ortes aus, an welchem sie genossen wurde (vgl. Lev. VII, 30; X, 14), durch die äusserste Reinheit, welcher sich alle Theilnehmer befleissigten (vgl. Lev. VII, 19 ff.) und durch das Beisein des Priesters.

Doch die hohe Bedeutung, welche die Essener ihren gemeinsamen Mahlen beilegten, scheint noch durch einen weiteren Umstand bedingt gewesen zu sein, nämlich durch die absolute Reinheit der Speisen, die sie bei denselben genossen. Waren doch bei ihnen besondere Beamte, und zwar Priester, mit der Zubereitung der Speisen betraut (χειροτονοῦσι.. ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων, A. XVIII, 1, 5), und durfte überhaupt kein Essener andere Speisen geniessen als solche, die von den Priestern bereitet worden. Letzteres lässt sich erweisen aus Josephus, B. II, 8, 8, der berichtet, dass wenn ein Essener wegen irgend eines groben Vergehens aus dem Orden ausgeschlossen worden, er es nicht wagte, durch Eid und Gewohnheit gebunden, irgend welche von Nichtgenossen zubereitete Speise zu geniessen, sondern sich dürftig von Pflanzen (Wurzeln und Früchten?) ernährte, also von solchen Dingen, die roh gegessen werden konnten, wenn schon, wie Josephus meint, er dadurch in Gefahr gerieth, durch vollständige Erschöpfung zu Grunde zu gehen. Aus alledem ergibt sich, dass den Essenern ihre gemeinsamen Mahlzeiten nicht bloss desshalb als heilig galten, weil sie an die Stelle der Opfer getreten waren, sondern noch, weil die von den Priestern zubereiteten Speisen, die sie genossen, vollkommen rein waren.

Welches waren aber wohl die Speisen, welche die Essener bei ihren heiligen Mahlen assen? Unsere Quellen geben auf diese Frage keine Antwort, und es würde genügen dies

einfach zu constatiren, wenn nicht fast allgemein die Annahme gälte, die Essener hätten weder Fleisch gegessen noch Wein getrunken, und man hieraus nicht die weittragendsten Consequenzen zöge.

Als Beweis dafür, dass die Essener weder Fleisch noch Wein genossen, hat man sich vornehmlich auf folgendes berufen:

1) Die Essener verwarfen die Thieropfer. Aber bloss Philo behauptet dies, während Josephus sagt, dass die Essener überhaupt nicht opferten, also weder Feldfrüchte, noch Brod und dergleichen, woraus man also folgern müsste dass, die Essener gar nichts gegessen haben.

2) Die Therapeuten genossen nur Wasser, Brod, Salz und Ysop. Haben aber die Therapeuten überhaupt existirt? (s. Lucius, Die Therapeuten, Strassburg 1879), und wenn sie existirt, etwas mit den Essenern gemein gehabt? (ib. S. 35 ff.).

3) Die Neupythagoräer und Ebioniten enthielten sich des Fleisches und Weines. Mag sein, könnte jedoch nur dann etwas beweisen, wenn zuvor der Nachweis geführt worden wäre, dass ein historischer Zusammenhang zwischen dem Essenismus und dem Neupythagoreïsmus bestanden, und dass die Ebioniten als die christlichen Nachkommen der Essener anzusehen sind. Beides aber ist noch unerwiesen, und wohl auch unerweisbar.

4) Porphyrius, De Abst. IV, berichtet, dass den Essenern das Fleisch überhaupt verboten war. Welchen Glauben aber verdient diese Notiz? Zählt doch Zeller (III, 2, 235) selbst den Porphyrius zu denjenigen Schriftstellern, die «nicht als selbständige Zeugen zu betrachten», und erkennt er an, dass «Porphyrius der Schilderung des Josephus nichts eigenes beigefügt» (ib. 236), nichts als diese einzige Notiz, die allzugut zu seinem eigenen System passt, als dass er sie nicht erfunden oder doch durch falsche Folgerung aus dem Bericht des Josephus gezogen haben sollte.

Dies die einzigen Argumente zum Beweise, dass die Essener sich sowohl des Fleisches als des Weines enthalten.

Weit berechtigter wäre man sicherlich, aus einigen An-

deutungen des Philo und Josephus den Schluss zu ziehen, dass die Essener sowohl Fleisch gegessen als auch Wein getrunken.

Philo (Apol. § 8) berichtet, dass die Essener Viehheerden besassen. Daraus folgt nun zwar keineswegs, dass sie auch Fleisch gegessen, wohl aber, dass wenn sie den Fleischgenuss überhaupt verworfen hätten, sie äusserst inconsequent mit sich selbst gewesen wären, indem sie Schlachtvieh für Andere aufgezogen.

Ferner heisst es in der Apologie des Philo, § 10: Der Haushalter gewährt einem jeden Essener reichliche Speise, τροφὰς ἀφθόνους. Führwahr! ein ungeschickter Ausdruck, um das bischen Brod und Gemüsse zu bezeichnen, von welchem die Essener gelebt haben sollen.

Noch beweisender dürfte folgender Satz des Josephus sein (B. II, 8, 5): Die Stille herrscht während des Mahles der Essener. Es entweiht weder Geschrei noch Lärm das Haus. Hievon ist die stete Nüchternheit die Ursache, und der Umstand dass die Essener Speise und Trank sich nur bis zur Sättigung zumessen (τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου).

Dieser Satz hat nur einen Sinn, wenn die Essener Wein getrunken, denn Josephus wird doch wahrlich! nicht geglaubt haben, dass das Wasser berausche.

Bis zur Evidenz lässt sich allerdings aus den angeführten Stellen das Fleischessen und Weintrinken der Essener nicht erweisen. Es lässt sich bloss als wahrscheinlich darthun, aber jedenfalls als wahrscheinlicher als ihr angebliches Sichenthalten von Fleisch und Wein.

Als besondere essenische Gebräuche werden von Josephus, ausser den heiligen Waschungen und heiligen Mahlen, noch folgende erwähnt:

Einmal die Feier des Sabbats, den die Essener noch strenger hielten als ihre jüdischen Zeitgenossen. Ausser der Vorlesung der Schrift und deren Erklärung in ihren Synagogen (QOPL. 877, C.) durften die Essener an diesem Tage nicht das geringste Geschäft vollbringen, nicht bloss keine Speisen bereiten und kein Feuer anzünden, sondern weder ein Ge-

schirr von der Stelle rücken, noch auch ihre Nothdurft verrichten (B. II, 8, 9). Letzteres ist wohl, wie dies schon Scaliger vermuthet, aus der essenischen Sitte der Entleerung zu erklären.

Dieselbe bestand darin, dass die betreffenden Essener die entlegensten, einsamsten Orte aufsuchten, mit ihrer Scharre, die sie bereits als Novizen empfangen, eine Grube von einem Fuss Tiefe gruben, sich mit einer Decke ringsumher verhüllten, in diese Grube sich entleerten, dieselbe sodann mit der ausgegrabenen Erde wieder füllten, und schliesslich ein Bad nahmen. Da ein derartiges Graben der Grube, eine Entweihung des Sabbats gewesen wäre, andererseits als Vorbedingung des betreffenden Actes von den Essenern angesehen wurde, so musste derselbe wie natürlich am Sabbat unterbleiben. Zur Befolgung desselben Gebrauchs wurde bereits der Novize des ersten Jahres verpflichtet, woraus die hohe Wichtigkeit erhellt, die ihm die Essener beilegten.

Mit der Scheu vor jeder Verunreinigung, die sich in diesem Gebrauch so stark kundgibt, dürfte wohl auch die Verwerfung des Salböls bei den Essenern, als etwas verunreinigendes (κηλίδα, B. II, 8, 3), in Zusammenhang gebracht und daraus der Umstand erklärt werden, dass wenn ein Essener wider Willen gesalbet worden, er den Leib abrieb; und ähnlich dürfte dieses Streben nach Reinheit den Grund gebildet haben, wesshalb die Essener beständig weisse Kleider trugen (ib.).

Wie in allen diesen Stücken die Essener sich von ihren jüdischen rechtgläubigen Zeitgenossen unterschieden, so auch in ihrer Pflege der Tugend und der Frömmigkeit. Dies bezeugen sowohl Philo als Josephus. Philo wird nicht müde in der Aufzählung der Tugenden der Essener, und Josephus lässt keine Gelegenheit vorbeigehen, ohne ihnen das für sie ehrenvollste Zeugniss auszustellen. Selbst der heidnische Gewährsmann, dem Plinius und Dio Chrysostomus gefolgt, muss, nach deren anerkennenden Worten zu schliessen, einen äusserst günstigen Eindruck von den Essenern empfangen haben.

Die Grundlage der essenischen Ethik hat unzweifelhaft das Gesetz gebildet, was Philo (QOPL. 877, C) direkt aussagt, und worauf Josephus (B. II, 8, 9) schliessen lässt, wenn er berichtet, dass der Name «des Gesetzgebers» bei den Essenern in so grosser Verehrung stand, dass sie auf dessen Schmähung die Todesstrafe gesetzt. Allein wenn gleich sich vieles aus den direkten Verpflichtungen des Gesetzes erklären lässt, wie die essenische Mildthätigkeit (B. II, 8, 6), Treue, Scheu vor jeder Ungerechtigkeit (ib. 7), die Verpönung des Zornes (ib. 6), des ungerechten Erwerbs (ib. 7; QOPL. 877, A), so muss man hingegen in einer ganzen Reihe anderer essenischer Bestimmungen eine eigenartige weitere Fortbildung der alttestamentlichen gesetzlichen Ethik anerkennen; so in der essenischen Verwerfung des Reichthums (B. ib. 3; QOPL. 876, E.), des Eides (B. ib. 6), der Sinneslust (ib. 2), der Sklaverei (A. XVIII, 1, 5; QOPL. 877, A). In allen diesen Stücken geht die essenische Ethik über die alttestamentliche, in selbständiger, wenn auch wohl unbewusster Weise hinaus.

Dass die Essener diese ethischen Ideale nicht bloss aufgestellt sondern auch vielfach verwirklicht, dass sie in der That «wahre Virtuosen der Sittlichkeit» (Schürer, NZG. 606) gewesen, dafür spricht nicht bloss die hohe Achtung, mit welcher, trotzdem sie doch im eigentlichen Sinn des Wortes Schismatiker waren, die mit dem Tempeldienst gebrochen, sowohl der tempelfreundliche Philo (s. Frag. ap. Eusebius Præp. evangel. VIII, 14; Gfrörer I, 46; Ewald, Gesch. IV, 466), als der frühere gesetzesstrenge Pharisäer Josephus, sie behandeln; spricht ferner nicht bloss das hohe Ansehen, in welchem sie bei ihrem so sehr auf die peinliche Erfüllung des ganzen Gesetzes bedachten Volkes standen; sondern noch der Umstand, dass ihre Secte, trotz der Gütergemeinschaft, an der so viele derartigen Vereine zu Grunde gegangen, nach einem Bestehen von über zweihundert Jahren, nicht bloss nicht im Verfall begriffen war, sondern noch kräftig fortblühte.

Ganz wenig nur erfahren wir über die besonderen religiösen Anschauungen der Essener. Und dies wohl vornehmlich darum weil dieselbe ihre Lehren geheim hielten, und zu diesem Geheimhalten sämmtliche neueintretenden Mitglieder ihrer Secte eidlich verpflichteten (B. II, 8, 7).

Philo erwähnt nirgends ein specifisch essenisches Dogma. Josephus führt deren einige an, aber es ist fraglich, ob er in diesen Stücken ebenso zuverlässig, als da, wo es sich um die Beschreibung der mehr äusserlichen Dinge des Essenismus handelt.

Wie ihre Ethik, so mögen die Essener auch ihren specifisch religiösen Glauben als in dem Alten Testament begründet angesehen haben. Beschäftigten sie sich doch mit einem erstaunlichen Eifer mit den «Schriften der Alten» (ib. § 6, vgl. 12), unter welchen wir uns wohl in erster Linie die altehrwürdigen Schriften ihres Volkes vorzustellen haben werden, und wurden die heiligen Bücher bei ihren sabbatlichen Zusammenkünften in der Synagoge gelesen und erklärt, wohl in jener allegorischen Weise, QOPL. 877, C., die damals bei den Juden, nicht bloss Alexandriens, üblich war. Ein erstes, specifisch essenisches Dogma, das Josephus anführt, das aber die Essener recht wohl aus dem Alten Testament begründen konnten, ist das von dem unabänderlichen Schicksal, von der alles bestimmenden Vorsehung (A. XVIII, 1, 5). Dieser Glaube bildet die Voraussetzung aller Prophetie. Er muss desshalb fast ebenso alt sein als der Essenerorden, selbst, da dessen Mitglieder bereits gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die Prophetie betrieben. Sie thaten dies auch noch zur Zeit des Josephus, denn derselbe berichtet (B. II, 8, 12), dass es solche Essener gebe, die das Zukünftige vorauszusehen unternehmen, nachdem sie sich an heiligen Schriften, verschiedenen Gebräuchen und Aussprüchen der Propheten geübt, und fügt hinzu: es ist selten, dass sie bei ihren Verkündigungen fehl gehen. Dieses Urtheil mag sowohl dasjenige des Josephus als das der jüdischen Zeitgenossen der Essener sein (vgl. A. XV, 10, 4). Wie natürlich, sind wir nicht im Stande, die Richtigkeit dieser Angabe zu constatiren.

Ebenso fehlen uns die nöthigen Anhaltspunkte, um das zu beurtheilen, was Josephus uns von der essenischen Hochachtung der Sonne berichtet. Bei zwei verschiedenen Gelegenheiten kommt er darauf zu sprechen.

Einmal bei der Erwähnung der altherkömmlichen Gebete, welche die Essener des Morgens nach Osten, der aufgehenden Sonne zu, richteten (εἰς ἥλιον), «gleichsam bittend, sie möchte aufgehen», ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι (B. II, 8, 5). Dass es sich hier nicht um eigentliche Gebete an die Sonne handelt, beweist deren Bezeichnung als πατρίους εὐχάς, worunter unstreitig diejenigen alten Gebete gemeint sind, welche auch die andern Juden gebrauchten (vgl. Schürer, NZG. 494 ff.). Hiermit aber erwiese sich von selbst das ὥσπερ ἱκετεύοντες als ein Commentar des Josephus, womit derselbe seinen Lesern und vielleicht sich selbst die Richtung der Essener nach Osten (und nicht nach Jerusalem) erklärlich machen will. Eine derartige Deutung der absonderlichen Haltung der Essener beim Gebet lag ja ihren Zeitgenossen nahe. Erklärt doch genau in derselben Weise Irenäus Adv. Hær. I, 26 das Gebet, das die Ebioniten und Elkesaïten verrichteten, das Gesicht gen Jerusalem gekehrt (Epiphanius Hær. XIX, 3), als ein adorare Hierosolymam (s. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1858, 140), und wurden die Christen der ersten Jahrhunderte, vornehmlich wegen ihrer Gebetsstellung nach Osten (s. Clemens Alexand., Strom. VII, 7, § 48), von den Heiden beschuldigt die Sonne anzubeten (Solem credunt Deum nostrum. Tertul. Apol. 16). Auch wäre hier noch zu erinnern an die Vorstellung des Juvenal, Sat. XIV, 97, dass die Juden bloss die Wolken und des Himmels Licht verehrten.

So wenig man berechtigt wäre, in dem soeben besprochenen Passus des Josephus einen sichern Beweis für den essenischen Sonnencultus zu sehen, so wenig auch in dem Satze, dass die Essener bei der Verrichtung ihrer Nothdurft sich umhüllten, damit sie den Lichtglanz Gottes nicht beleidigten, ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ, B. II, 8, 9; denn dieses θεοῦ ist ja gar nicht nothwendiger Weise auf die Sonne zu deuten, kann ebenso gut vom göttlichen Licht-

glanze, von dem allsehenden Auge Gottes gemeint sein, vor welchem die Essener ihre Schamtheile, als etwas unreines, durch das Anlegen eines Schurzes auch bei dem Bade verbargen (B. II, 8, 5 u. 7).

Wir sind also nicht genöthigt den Essenern eine besondere Hochachtung der Sonne beizulegen, wenn schon die Möglichkeit, dass Josephus irgend etwas bestimmteres über eine gewisse Hochachtung der Sonne bei den Essenern gewusst, nicht unbedingt abgewiesen werden darf.

Einzig von der Zuverlässigkeit des Josephus hängt auch das ab, was derselbe von der Seelenlehre der Essener erwähnt. Er berichtet nämlich (B. II, 8, 11), dass sie an die Präexistenz der Seele geglaubt, den Leib als den Kerker der Seele angesehen, und desshalb die Vergänglichkeit des Leibes, aber die Unsterblichkeit der Seele gelehrt hätten. Den Guten hätten sie ein Leben jenseits des Meeres verheissen, an einem Orte, der weder durch Regen, noch Schnee noch Hitze belästigt würde, den Schlechten einen dunkeln und frostigen Winkel, voll von unaufhörlichen Strafen. Unlogisch ist jedenfalls dieser Glaube, so wenigstens wie ihn Josephus formulirt, denn wenn die Seele aus dem reinsten Aether von oben stammt, so sollte sie doch wiederum, nach ihrer Trennung vom Körper, in diesen ihren früheren Zustand zurückkehren, und nicht auf Erden verbleiben? Damit ist allerdings nicht bewiesen, dass diese Lehre nicht die der Essener gewesen, ebenso wenig wie aus dem Umstand, dass Josephus bereits den Moses zum Platoniker macht, der den Körper als den Kerker der Seele ansieht, (cont. Apion. II, 24) gefolgert werden darf, dass die essenische Anthropologie keine dualistische gewesen. Dass der Essenismus aber gerade durch diese Lehren von der Unsterblichkeit das hohe Ansehen erlangt, in welchem er im Volke stand, wird wohl derselben Einschränkung bedürfen, wie die parallele Aussage des Josephus, dass die Pharisäer die Gunst, deren sie sich bei ihren Zeitgenossen erfreuten, ihren Lehren vom Geschick und der Unsterblichkeit zu danken gehabt (A. XVIII, 1, 3).

IV.

Der Essenismus und das zeitgenössische Judenthum.

So lange man den Essenismus bloss an und für sich betrachtet, bildet derselbe unstreitig eine der räthselhaftesten Erscheinungen. Er scheint in vollem Widerspruch zu stehen mit den Sitten und der Geistesrichtung des Volkes, aus dessen Schoosse er doch hervorgegangen. Die Essener sondern sich ab in derjenigen Gesellschaft, deren Losungswort von jeher der Spruch Hillel's war: «Sondere dich nicht ab von der Gemeinde» (Pirke Aboth II, 4). Sie verzichten auf die Ehe, die doch bei keinem Volke in höherem Ansehen stand, als gerade bei dem ihren, dem der Kindersegen über alles galt, und das den Unverehelichten bis auf das Prädicat Mensch streitig machte, Jebâmot 63, (Derenbourg 173); sie brechen mit den vorhandenen Kultusgebräuchen und den religiösen Vorstellungen, an deren treuem Festhalten doch das Heil der Zukunft geknüpft — und wie einen «geordneten Staat im Staat», so gründen sie fast eine neue Religion innerhalb der alten, eine «ecclesiola in Ecclesia».

Doch sieht man etwas genauer zu, so verliert der Essenismus allmälig seinen exorbitanten Karakter. In der Zeitgeschichte lassen sich, wo nicht identische, so doch sehr nah verwandte Ideen, Anschauungen und Gebräuche nachweisen, so dass der Essenismus mit nichten mehr so grell von seinem historischen Hintergrund absticht.

Manches findet also seine Erklärung in den Parallelen, die wir zwischen Essenismus und Judenthum zu ziehen im Stande sind. Doch nicht Alles, bei weitem nicht, und selbst wenn Derenbourg, p. 173, mit Recht behauptet hätte, was jedoch entschieden nicht der Fall ist: «les Esséniens n'ont ni un principe, ni une observance qui leur appartienne en propre,» so bliebe doch noch immer die Frage unbeantwortet, welches das einheitliche Band, das Princip gewesen, das die verschiedenen, im Judenthum zwar im Einzelnen nachzuweisenden, aber nirgends in derselben Verbindung vorkommenden Anschauungen und Gebräuche zusammengehalten, die Frage, warum im Essenismus sie sich gerade so, und nicht anders vereinigt finden.

Vorliegender Abschnitt will die Beantwortung dieser Frage nur vorbereiten, nicht aber lösen. Er soll ferner den Nachweis führen, dass die Kritik berechtigt ist auf rein jüdischem Boden[1], ohne jedes Recurriren auf fremde Einflüsse, die Lösung des essenischen Problems anzustreben. Weil bloss vorbereitend, konnte er es auch dabei bewenden lassen, blosse Parallelen zum Essenismus aus dem jüdischen religiösen und sozialen Volksleben heranzuziehen.

Eine Vernachlässigung der rabbinischen Litteratur wäre hier, wo es sich nicht um eigentliche Geschichte handelte, weder möglich, noch auch gerechtfertigt gewesen. Mögen auch die im Talmud niedergelegten Notizen nicht den

[1] Dass auf diesem Gebiete die Lösung des essenischen Problems zuerst versucht werden muss, kann sicherlich nicht in Abrede gestellt werden. Erst dann, wenn alle Versuche, den Essenismus aus dem Judenthum zu erklären, sich als völlig unzureichend erwiesen, wäre man berechtigt, auf fremde Einflüsse zu recurriren. Mit gutem Recht warnt schon Credner (Z. f. w. Th. 1829, S. 314): «Man kann nicht behutsam genug sein in dem Schlusse, dass, wo sich zwischen zwei, der Zeit und dem Ort nach geschiedenen Secten eine Aehnlichkeit oder Gleichheit der Lehre zeigt, die eine von der andern als irgendwie abhängig zu betrachten sei. Der Grund solcher Uebereinstimmung liegt häufig nur in der Einrichtung unseres Denkvermögens,... in der Geschichte.... ist oft kein anderer Verband anzunehmen, als die Einrichtung des menschlichen Geistes.»

Werth haben, den ihnen die meisten jüdischen Forscher zuschreiben, so darf nichts desto weniger namentlich die Mischna, da dieselbe «sowohl ihrem Stoff als ihrer schliesslichen Redaction nach in Palästina entstanden ist, und der Zeit Christi noch verhältnissmässig nahe steht, im Ganzen als zuverlässige Quelle für die Kenntniss des Judenthums im Zeitalter Christi betrachtet werden» (Schürer, NZG. S. 38).

Die aus der rabbinischen Litteratur hier angeführten Parallelen sind jedoch nirgends unmittelbar aus dem «Talmudischen Meer» geschöpft, sondern entnommen namentlich den Schriften Schürer's, Geiger's, Derenbourg's, Frankel's, Herzfeld's. Um diesen Abschnitt nicht über die Maassen zu verlängern, wurden nur die wichtigsten Stellen ausführlich mitgetheilt.

Als eine zweite, und zwar noch zuverlässigere Quelle für die innere Geschichte des Judenthums zu der Zeit, um die es sich hier handelt, wurden in diesem Abschnitt noch benutzt: die Apocalypsen, die Psalmen Salomo's und die Leptogenesis; das Henochbuch unter Voraussetzung der fast allgemein als richtig anerkannten Ansicht, dass die «Grundschrift» noch dem zweiten Jahrhundert angehöre; die Mosesapocalypse als etwa im sechsten Jahrzehent nach Christus und zwar in Palästina verfasst. Nicht benutzt wurde hingegen die Apocalypse des Esra, weil dieselbe nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, und dazu noch ausserhalb Palästina's entstanden ist. Die Psalmen Salomo's sind verwerthet als geschrieben in der Zeit vor und nach dem Jahre 63 v. C. und zwar in Palästina, Leptogenesis als ebendaselbst verfasst vor dem Jahre 70 n. C.

Wie das Leben der Essener, das streng bis in's Detail geordnet war, so dass nichts der Willkühr des Einzelnen überlassen blieb, so war auch das Leben aller ernster und strenger Gesinnten im Judenthum in allen Stücken gesetzlich normirt (Schürer 481 ff.; Wellhausen, Pharisäer, 14 ff.). «Nichts war der freien Persönlichkeit anheim gegeben. Alles unter den Zwang des Buchstabens gestellt. Auf Schritt und

Tritt bei der Arbeit des Berufes, beim Gebet, bei der Mahlzeit, zu Hause und unterwegs, vom frühen Morgen bis zum späten Abend, von der Jugend bis zum Alter, folgte ihm die zwingende, todte, und ertödtende Formel.» (Schürer 510.) Zahllose Belege hiefür liefern sowohl die Evangelien als der Talmud.

Gleiche religiöse Bestrebungen sind gemeinschaftbildend. Darum sehen wir auch, und dies zwar schon frühe (s. Hanne, Hilg. Zeitsch. 1867, S. 241; Geiger, Urschrift, 216) wohl im Gegensatz zu den Genossenschaften der Patricier und in steter Rivalität mit denselben (s. Geiger, Sadducäer und Pharisäer, Breslau 1863, S. 19), Genossenschaften unter den nicht priesterlichen, streng gesetzlich gesinnten Juden entstehen, deren Glieder genau unter sich bekannt waren, mit der äussersten Strenge die Reinheitsgesetze beobachteten, und gemeinsame, geweihte Mahlzeiten hielten (Geiger, Urschrift, 122 ff.). Die Veranlassung zu diesen gemeinsamen Mahlzeiten mögen sowohl das Passahmahl als die Opfermahlzeiten, die beide einen gottesdienstlichen Karakter trugen, gegeben haben. Genau wie bei den Essenern betheiligten sich die Mitglieder der Genossenschaft (*cheber*) an diesen gemeinsamen heiligen Mahlen nur nachdem sie sich durch Wasser gereinigt (vgl. Schürer 615 f.); wie bei den Essenern, wurden die Speisen mit der äussersten Sorgfalt in betreff ihrer levitischen Reinheit zubereitet, wurden sie gesegnet, und wurden, während man sie genoss, heilige Gespräche geführt (Geiger, Urschrift, 123 f.; bes. Derenbourg 142). Die Aufnahme in diese Genossenschaften und zu diesen Mahlzeiten war auch bei den Pharisäern an gewisse Bedingungen geknüpft (Derenbourg 168); und zwar scheinen bei denselben gewisse, den essenischen nicht unähnliche Grade bestanden zu haben (Herzfeld, Gesch. III, 389 f.; Frankel, Zeit. f. die relig. Interessen, 1846, 452 ff.). Selbst eine Spur von Gütergemeinschaft dürfte man erblicken in dem bei den Mitgliedern der Genossenschaft bestehenden Gebrauch, schon am Tage vor dem Sabbat was sie an Speisen vorräthig hatten in's Genossenschaftshaus zu tragen und dieselben als

gemeinsamen Besitz anzusehen (s. Lipsius BL. II, 182); so wie in dem pharisäischen Spruche: «Fromm ist wer da sagt, das Meine ist dein, das Deine ist mein» (Derenbourg 168).

Die Parallelen, die sich zur essenischen Scheu vor jeder Verunreinigung und zu den essenischen Waschungen ergeben, sind geradezu unzählbar. Zwölf Tractate der Mischna handeln ausschliesslich über Reinheit und Unreinheit, Schürer 491. Die im mosaïschen Gesetz schon so zahlreichen Bestimmungen über das, was als verunreinigend anzusehen, wurden in's unendliche fortgebildet, so dass der streng gesetzliche Jude in beständiger Gefahr stand sich, selbst unwissentlich, zu beflecken. Galt doch selbst die Berührung mit einem Nichtjuden für verunreinigend (Schürer 387). Diese Anschauungen mussten die gesetzeseifrigen Juden einmal zur strengen Absonderung von allem Heidnischen bewegen, zum Gebrauch der äussersten Vorsicht in der Zubereitung ihrer Speisen, da alle Lebensmittel, die von Heiden stammten, als unrein angesehen wurden (Joseph. B. J. II, 21, 2); und ferner ihnen zur Pflicht machen, durch häufige Waschungen die wirklichen oder etwaigen Unreinheiten, die an ihrem Körper hafteten, zu entfernen. Daher die grosse Bedeutung, welche im ersten Jahrhundert den Waschungen beigelegt wurde. Dieselben bestanden zwar vornehmlich im Begiessen und im Untertauchen der Hände, allein schon das Gesetz hatte (namentlich Levit. XIV f.) für eine ganze Reihe von Verunreinigungen vollständige Tauchbäder vorgeschrieben, welchen wenigstens die gesetzeseifrigsten unter den Juden sich unterzogen haben mögen (Herzfeld III, 145 ff., 389; vgl. Schürer 495, 615). Um eine jüdische Parallele zu der essenischen Reinigungssucht zu erhalten, braucht man desshalb nicht mit Derenbourg 170; Grätz III, 467; auf die Hemerobaptisten zu recurriren. Der Ort, an welchem die Juden ihre Waschungen vornahmen, war nicht gleichgültig (Schürer 494), und wie die Essener, so unterschieden auch sie zwischen «reinem und reinerem» Wasser (s. Schürer 495).

Zu der an die Verrichtung der Nothdurft geknüpfte Idee

der Unreinheit bei den Essenern bringen Herzfeld, III, 389, Geiger, Urschrift, 409, treffende Parallelen. Wie der Essener sich nicht gegen die Sonne, so sollte der Jude sich nicht gegen den Tempel entblössen. Nach verrichteter Nothdurft sollte wenigstens der dienstthuende Priester ein Bad nehmen, wenn er bloss ein kleineres Bedürfniss gehabt, mindestens Hände und Füsse waschen. Noch lehrreicher jedoch und zutreffender dürften einige Stellen aus Leptogenesis sein. Cap. III (Dillmann, II, p. 236) wird Moses beauftragt, den Kindern Israels zu verkündigen am Sabbattage nichts zu thun von ihren Bedürfnissen. Die essenische Umhüllung und das περίζωμα finden Parallelen in Lept. c. III, p. 239: «Gott hat auf allen Tafeln den Menschen befohlen, dass sie ihre Scham bedecken und sich nicht aufdecken sollen, wie die Heiden sich aufdecken,» und ähnlich schärft Noah, Cap. VII, p. 248, seinen Enkeln diese Bedeckung als eine der Hauptpflichten ein. (Ueber das dem Bestreben des Judenthums in dieser Hinsicht zu Grunde liegende Princip, s. Geiger, Urschrift, S. 385 ff., bes. S. 391, 397, 404; über ähnliche Vorstellungen im römischen Alterthum, Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 519).

In allen diesen Stücken ist der Essenismus weiter nichts als eine etwaige Steigerung der mania purifica des gesetzlichen Judenthums, eine allerdings gewaltige Steigerung, da die essenischen Reinigungen weit über die von den strengsten unter den Rabbinen geforderten hinausgingen.

Noch viel weniger als in den bereits hervorgehobenen Punkten wichen die Essener von ihren jüdischen Zeitgenossen ab in ihrer Sabbatfeier (s. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testamentes mit dem Neuen, Hamburg 1831, S. 431-443; Derenbourg, 171 f., 190 f., Schürer, 448 ff., vgl. 507; Leptogenesis, c. III, S. 236; c. L, S. 70, wo verboten wird am Sabbat etwas zuzubereiten, was gegessen und getrunken wird, Wasser zu schöpfen, Feuer anzuzünden, sein Vieh zu besorgen, u. dgl.); ferner in ihrer Geringschätzung des weiblichen Geschlechtes (s. bes. Frank, Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch, Journal des Savants, Paris 1878, p. 669 s.; vgl. Schürer 451).

Die essenische Enthaltung vom Salböl liesse sich leicht aus der jüdischen, vielfach bezeugten Scheu vor jedem von Nichtjuden zubereiteten oder auch nur berührten Oel erklären (s. A. J. XII, 3, 1; B. J. II, 21, 2; Vit. 13. Schürer 387. 635; Derenbourg 168).

Schwieriger scheint es auf den ersten Anblick, Parallelen ausfindig zu machen zu der etwaigen Verehrung oder Hochachtung der Sonne bei den Essenern, — zu ihrer Verwerfung des Opfer- und Tempeldienstes, — und endlich zu ihrer Seelenlehre.

In diesen Stücken, vornehmlich in den zwei ersten, lassen uns die Rabbinen so ziemlich im Stich. Um so reichlicher aber ist der Stoff, den uns Henoch und Moses sowie die Psalmen Salomo's bieten, welche Schriften, wenn schon sie bloss die Anschauungen eines Theiles des jüdischen Volkes enthalten mögen, als genuin jüdische Produkte, in historischer Beziehung wenigstens ebenso zuverlässig sind als die Schriften der Rabbinen.

Eine eigentliche Verehrung der Sonne finden wir zwar nirgends in den Apokalypsen angedeutet. Aber schon in dem so lichtfreundlichen Henochbuch, und zwar in der Grundschrift, begegnen uns häufig Anschauungen von einer gewissen Hochachtung des «ewigen grossen Lichtes, welches in Ewigkeit Sonne genannt wird,» cap. LXXII, 35. Die Sonne, nach Henoch, sieht alle Sünden, welche die Menschen auf Erden vollbringen, wesshalb sie beim Weltgericht in erster Linie Zeugniss vor den Engeln ablegen wird (cap. X). Da überhaupt das Henochbuch sich viel mit den Gestirnen zu schaffen macht (s. Hilgenfeld, Apokalyptik 136), sämmtliche Himmelskörper als beseelte Wesen auffasst (XXI, 3; LXXV, 3; LXXXIX, 10; XC, 20; XCVIII, 6; CIV, 7), so wäre es leicht denkbar, dass es «dem Feuer aller Lichter des Himmels,» XIII, 3, eine ganz besondere Bedeutung zuerkannt hätte.

Eine ähnliche Vorstellung von der Sonne, als eines belebten, persönlichen Wesens, tritt uns auch in den Psalmen Salomo's entgegen, namentlich Ps. II, 13, 14; IV, 21; VIII, 8, wo der Ausdruck vor der Sonne jedenfalls «in

ganz anderem Zusammenhange und Sinne steht, als das «unter der Sonne» Qoheleth's» (Ewald, Gesch. des Volkes Israël, 1864, IV, 392). Derartige Redensarten und Anschauungen dürfen um so mehr befremden, als Henoch und Psalmen nirgends einen fremden Einfluss verrathen, und Henoch ganz besonders gegen das in das Judenthum eindringende heidnische Gift eifert (XCVIII, 5 u. ö., vgl. Dillmann, S. XIII f.); noch weniger kann der streng jüdische Karakter und die Tendenz der Leptogenesis in Abrede gestellt werden, und doch findet sich auch in ihr die Vorstellung des Henoch von der «Herrschaft der Sonne» (cap. IV, S. 340).

Die Sonneninvocation der Essener, wenn sie nicht auf einer falschen Auffassung des Josephus beruht, dürfte desshalb im Judenthum mit nichten eine so exorbitante Erscheinung gewesen sein, wie dies auf den ersten Anblick scheinen könnte. Zu ihrem Aufkommen hätte ferner noch die der jüdischen Theologie geläufige metonymische Bezeichnung Gottes als «Himmel», *Schamaïm*, und als «Ort», *makom* (s. Schürer, Der Begriff des Himmelreichs aus jüdischen Quellen erklärt, Jahrbb. f. prot. Theol. 1876, S. 170 ff.), eine Veranlassung bieten können.

Wie die Essener vor dem Aufgang der Sonne und vor ihrem Morgengebet kein unheiliges Wort aussprachen (B. J. II, 8, 5), so auch einige unter den Juden. «Die alten Chasidim pflegten schon eine Stunde vor dem Anfang des Gebetes ihren Sinn «nach dem Ort» (*lamakom*, wir können ebensogut übersetzen auf Gott) zu richten» (Schürer, ib. 170). Und ähnlich wie die Essener betet auch Henoch beim Aufgang der Sonne (cap. LXXXIII, 11).

Wichtiger jedoch als die Parallelen, die Henoch und die Psalmen Salomo's zur etwaigen Sonneninvocation der Essener bieten könnten, ist die der essenischen nicht unähnliche Stellung, die diese beiden Schriften dem Tempel- und Opferdienst gegenüber einnehmen. Am klarsten und unzweideutigsten spricht sich über diesen Punkt Henoch in der Grundschrift aus. Hilgenfeld Apokalyptik, S. 120, vgl. Dillmann S. 270. fasst es folgendermassen zusammen: «Henoch verwirft das ganze Opferwesen des zweiten

Tempels, und lässt den Herrn, nachdem er einmal den Tempel verlassen hat (LXXXIX, 58), nicht wieder in den nach dem Exil erbauten Tempel zurückkehren, so dass ihm der zweite Tempel nicht als ein wahres Heiligthum Gottes gilt.» Besonders wichtig und glücklicherweise ganz unzweideutig lauten Stellen wie LXXXIX, 73 und XC, 28, die uns in Bezug auf das Urtheil des Verfassers über die Werthlosigkeit des Opferwesens im zweiten Tempel nicht im Unklaren lassen können. Hiemit soll zwar nicht gesagt sein, dass Henoch aus essenischen Kreisen hervorgegangen, wohl aber, dass es im Schoosse des Judenthums eine mehr oder minder grosse (darauf kommt es hier gar nicht an) echt jüdische Partei gegeben, nämlich diejenige, in deren Namen Henoch geschrieben, die das Tempel- und Opferwesen, wenn nicht in der Praxis, so doch wenigstens in der Theorie vollständig verworfen hat.

Eine Stütze findet diese Anschauung in den Psalmen Salomo's und in der Mosesapokalypse. Dieselben sprechen sich zwar weniger kategorisch als Henoch gegen den Opferdienst aus, jedoch bei ihrer alleinigen Hochhaltung der Synagogen und Versammlungen der Frommen (Ps. XVII, 18; X, 8), bei ihrer gänzlichen Verachtung des Priesteradels in Jerusalem, welcher das Heiligthum Gottes geraubt (Ps. VIII, 12), des Herrn Heiligthum entweiht (II, 3; I, 7), die Opfer Gottes mit Greuel befleckt hatte (II, 3, cfr. Assump. cap. V), so dass Gott kein Gefallen mehr fand an ihrem Dufte, vielmehr gesprochen hatte: «Weit weg damit von mir,» liegt doch sicherlich die Vorstellung nahe, dass für die Psalmen Salomo's sowie für die ganz in demselben Geiste geschriebene Mosesapokalypse, die Opfer keinen Werth und der Tempeldienst ein unnützer sei.

Es lässt sich also recht wohl — und hierauf kommt es vorläufig allein an — im Schoosse des Judenthums eine Partei denken, die ohne im mindesten ihre positive Stellung innerhalb der Nationalreligion aufgegeben, und unter dem Einfluss fremdländischer Ideen gestanden zu haben, mit dem Tempel- und Opferdienst in einer mehr oder minder consequenten Weise gebrochen hatte.

Es bliebe nun noch die essenische Seelenlehre als eine auch sonst im Judenthume vertretene nachzuweisen. Es fällt dies nicht schwer. Denn in derselben Weise wie die Essener malt auch das Buch Henoch das Jenseits aus. Es kennt, cap. XXII, 1, im Westen (= jenseits des Oceans, B. J. II, 8, 11) «schöne Plätze, die dazu bestimmt sind, dass auf ihnen die Geister der Todten sich sammeln,» XXII, 3. Daselbst befinden sich «Wasserquellen» (zur Kühlung), «über ihnen Licht,» ib. 9, und es wird den Gerechten «mit vielem Guten ihre Mühe vergolten, und ihr Loos ist besser als das Loos der Lebenden,» CIII, 3. Ebenso kennt Henoch, wie die Essener (B. J. II, 8, 11), düstere und frostige Winkel voller Strafen für die Bösen, denn er beschreibt eine besondere «Abtheilung» im Westen, XXII, 10, im verfluchten Thal, XXVII, 2, «geschaffen für die Sünder, woselbst ihre Seelen abgesondert werden in dieser grossen Pein,» XXII, 11. Diese Pein besteht wohl für den Verfasser in «Reif und Schnee sammt ihrer Kälte, und allen Winden des Nordens sammt allen ihren Qualen», C. 113. An diese Orte gelangen die Seelen der Abgeschiedenen sofort nach dem Tode. Henoch gibt jedoch desshalb den Glauben an die Auferstehung nicht preis. Wohl aber thut dies Leptogenesis, in einer unzweideutigen Weise (s. Schürer 462). Cap. XXIII, S. 24, heisst es: Die Frommen «werden sehen an ihren Feinden alle ihre Strafgerichte, und all ihren Fluch; und ihre Gebeine zwar werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben, und sie werden erkennen, dass der Herr es ist, der das Gericht hält.» Wir haben es offenbar hier, und zwar in einem streng jüdischen Werke, mit einer der essenischen Seelenlehre ganz nahe verwandten Vorstellung zu thun. An die essenische Seelenlehre, und an das sich Emporschwingen der Seele nach dem Tode erinnert übrigens schon Kohelet III, 21: «wer weiss es, ob der Geist des Menschen aufsteigt nach oben, und der Geist der Thiere hinabsteigt zur Erde,» und XII, 7: «der Staub muss wieder zu der Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat.»

Dass endlich die Präexistenz der Seele in der jüdischen Litteratur sich nachweisen lässt, vielleicht schon Henoch LXXXIX, 58? jedenfalls aber in den Schriften der Rabbinen, wird allgemein zugestanden (s. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, Stuttgart 1838, II, 65, vgl. 83; Siegfried, Philo, S. 296; bes. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenväter, Jahrbb. f. protest. Theol. 1880, S. 362). Dieser Glaube kann desshalb recht wohl bereits im ersten christlichen Jahrhundert von einer rein jüdischen Secte vertreten worden sein.

Aus den hier angeführten jüdischen Parallelen zu den essenischen Sitten und Gebräuchen, dürfte man wohl berechtigt sein den Schluss zu ziehen: dass die Erklärung des Essenismus auf rein jüdischem Boden, mit Fernhaltung aller fremden Einflüsse angestrebt werden muss.

Wie natürlich handelt es sich nun aber in erster Linie darum: diejenigen Dinge im Essenismus zu erklären, durch welche er sich am meisten von dem gleichzeitigen Judenthum unterschieden, und welche desshalb seine specifischen Merkmale bilden.

Zu denselben gehört vor allem andern der vollständige, in allen einzelnen Stücken nachweisbare Bruch des Essenismus mit der jüdischen Tradition. Der Essenismus ist etwas neues in der Geschichte, dadurch, dass er mit dem normalen, geschichtlichen Entwickelungsgang des nachexilischen Judenthums nichts gemein hat. Die Essener bilden eine Secte, im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie haben mit dem jüdischen Opfer- und Tempeldienst, mit der jüdischen Priesterschaft vollständig gebrochen. Es ist dies etwas ganz unerhörtes in der jüdischen Geschichte, bei einem Volke, «dessen ganze Gottesverehrung auf das Opferwesen begründet war, dem jedes Blatt seines hochverehrten Gesetzes Thieropfer vorschrieb, und von welchem zugleich die Einheit und Gleichförmigkeit des nationalen Kultus auf's eifrigste gehütet wurde,» Zeller, Jahrbb. XV, 420. Dass trotzdem dieser Bruch der Essener mit dem Tempel- und Opferdienst ein vollständiger war, geht bis

zur Evidenz daraus hervor, dass sie eigene Priester in ihrer Mitte hatten (ein neuer Verstoss gegen das Gesetz, Num. XVI, 5; 40; III, 6; 10), und ferner, dass bei ihrem Gebet sie das Gesicht nicht gen Jerusalem, der Stadt des heiligen Tempels, richteten, wie dies alle gesetzestreuen Juden zu thun pflegten (Ezechiel VIII, 16; II Chron. XXIX, 6; Daniel VI, 11; die Rabbinen bei Schürer, NZG. 472), sondern nach Osten, dem von den Propheten und dem gesammten Judenthum doch ganz ins besondere verpönten Himmelsstrich.

Es liegt also im Essenismus mehr als eine einfache Geringschätzung der Tempelopfer vor, vielmehr ein gewaltiger Bruch mit dem gesammten jerusalemitischen Tempelwesen.

Woher nun aber dieser Bruch?

Woher ferner der Bruch der Essener mit der politischen und socialen Tradition des Judenthums? woher ihr sich Absondern von der Gemeinde? woher ihr Bilden von Gemeinschaften, die nach Aussen ebenso streng abgeschlossen, als nach Innen fest gegliedert sind? «Rien n'est plus contraire à l'esprit monastique, bemerkt mit Recht Renan, Journal des Savants, Paris 1874, p. 796, que le mosaïsme.»

Woher endlich die so ängstliche essenische Reinigungssucht, diese auf die äusserste Spitze getriebene mania purifica, diese Scheu vor jeder fremden Berührung? woher die essenische Ethik mit ihren strengen sittlichen Verpflichtungen, ihrer Verwerfung des Eides, u. dgl.?

Alle diese Fragen soll der folgende Abschnitt zu beantworten suchen. Er soll in der jüdischen Geschichte denjenigen Punkt nachweisen, wo der Bruch derer, die später zu Essenern wurden, mit der jüdischen Tradition stattgefunden, der Bruch, der zugleich mit einem Schlage dasjenige Princip gesetzt, das dem Essenismus zu Grunde liegt, wovon der Essenismus weiter nichts sein dürfte als die logische und consequente Verwirklichung.

V.

Der Essenismus in der Geschichte des nachexilischen Judenthums.

Keiner unter den drei Schriftstellern, denen wir unsere Kenntniss des Essenismus verdanken, hat uns, wie dies in einem früheren Abschnitt gezeigt wurde, irgend eine zuverlässige Nachricht über die Zeit hinterlassen, um welche der Essenismus entstanden, und noch weniger über die Ursachen, welche seinen Ursprung veranlasst. Der Grund dieses Schweigens liegt offenbar in der völligen Unkenntniss, in welcher sich die betreffenden Schriftsteller und ihre Zeitgenossen über diese Dinge befanden. Es wird desshalb der historischen Forschung niemals vollständig gelingen können zu ermitteln und festzustellen, was selbst die jüdischen Zeitgenossen der Essener nicht gewusst. Dass sie jedoch desshalb noch nicht genöthigt ist, auch an einer wenigstens annähernden Lösung der Frage zu verzweifeln, beweisen die gesicherten Ergebnisse, zu welchen sie in den letzten Dezennien über den Ursprung der sadducäischen und pharisäischen Partei gelangt ist, trotzdem kein einziger Schriftsteller des Alterthums uns irgend etwas über denselben zu berichten gewusst.

Die Forschung über die Pharisäer und Sadducäer ist von der ganz sachgemässen Voraussetzung ausgegangen (s. Reuss, Herzog R. E. XI (1859), S. 496 und 500, cf.

Schenkel's Bibellex. III, 442), dass dieselben, die nach Josephus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als geschlossene Parteien vorhanden waren, nicht plötzlich und mit einem Male können entstanden sein, dass ihr Ursprung desshalb nothwendiger Weise viel früher in der Geschichte des Judenthums gesucht werden müsse.

Von einer derartigen Voraussetzung kann und muss auch die Forschung über den Essenismus ausgehen, denn Josephus erwähnt denselben zum ersten Mal zugleich mit dem Pharisäismus und Sadducäismus, als bestehend seit alter Zeit. Der Essenismus kann desshalb nicht erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein, sein Ursprung oder doch wenigstens die Ursachen, denen er seine Entstehung verdankt, müssen wenigstens um einige Dezennien höher in der Geschichte hinaufreichen.

Sehen wir uns desshalb zunächst in der Geschichte des nachexilischen Judenthums nach Ursachen um, die fähig gewesen mit der Zeit den Essenismus in's Leben zu rufen, uns namentlich daran erinnernd, dass im Essenismus ein Bruch mit der religiösen Tradition des Judenthums, besonders aber mit dem Opfer- und Tempeldienst vorliegt.

Aus den, wenn auch dürftigen Nachrichten, die uns über das Judenthum der vormakkabäischen Zeit zu Gebote stehen, geht bis zur Evidenz hervor, dass in demselben der Hohepriester und die «Patricier der Levitenkaste», d. h. die Zadokiten (s. Reuss, Bibellex. III, 442), die oberste Macht gebildet haben (s. Ewald IV, 260 ff., 350), in deren Händen sich alle, nicht von den heidnischen Oberherren in Anspruch genommenen Rechte concentrirten (vgl. Hanne, 154), was bei der sinkenden Macht des persischen Reiches und der etwas laxen ptolemäischen Herrschaft nicht gering angeschlagen werden darf (s. Josephus A. J. XI, 4, 8). Diese politische Machtstellung der Zadokiten hatte aber zur nothwendigen Folge, dass dieselben sich in den meisten Stücken ablehnend verhalten mussten gegenüber der streng gesetzlichen Richtung, die seit der Zeit Esra's sich immer energischer im Judenthum kundgab. Der von den gesetzeseifrigen Juden so dringend geltend gemachten Forde-

rung, sich von allem Heidnischen streng abzusondern, konnte sich diese regierende Kaste nicht wohl fügen. Sie musste vielmehr, der Wirklichkeit Rechnung tragend, mit dem Ausland in stetem Verkehr bleiben, trotz der Gefahr, die dabei, namentlich seit den Zeiten Alexander's des Grossen, jede echt jüdische Gesinnung lief (s. Derenbourg 44 ff.). Zu diesen fremden zersetzenden Einflüssen, denen die Zadokiten als herrschende Partei in erster Linie ausgesetzt waren und denen sie schliesslich auch erlegen sind, kamen noch die reichen Einkünfte des Priesterthums, die zu ihrer Verweltlichung beitragen mussten, und die Herrschsucht, die unter solchen Verhältnissen nicht ausbleiben konnte (vgl. Graf, Merx Archiv, I, 233). So finden wir denn auch eine Reihe von ihrem hohen geistigen Berufe nichts weniger als Ehre machenden Hohenpriestern (Derenbourg, S. 36), z. B. würdige Nachkommen des Eliaschib und seiner Genossen in Johannes (A. J. XI, 1, 7, vgl. Hanne, S. 177), der seinen Bruder im Tempel niedersticht, später in Onias II, der durch Geiz das Verderben über sein Volk herauf zu beschwören droht. Besonders lehrreich aber ist die Geschichte des der sadokitischen Familie angehörenden rohen Tobias und seiner für die Hellenisirung des Judenthums so thätigen Söhne (s. bes. Grätz, Die Söhne des Tobias, die Hellenisten und der Spruchdichter Sirach, Monatsschrift 1872, S. 49 ff., 97 ff.). Eine einzige Persönlichkeit nur leuchtet aus dieser sonst sternenlosen Nacht hervor, Simon der Gerechte. Allein gerade der Nimbus, der sich um seine Person gebildet, einzig und allein (s. Joseph. A. J. XII, 2, 4; vgl. Geiger, Urschrift S. 30) weil er ein «Gerechter» war, zeugt für den gewaltigen Abstand, der zwischen ihm und seinen Vorgängern sowohl als seinen Nachfolgern bestanden hat. Im Einzelnen lässt sich zwar die Geschichte dieser seiner Vorgänger, und namentlich des jerusalemitischen Priesteradels nicht mehr reconstituiren. Bedenkt man jedoch, wie verkommen und durchaus verdorben, wie vollständig zerfallen mit dem echten Judenthum die grosse Mehrzahl der jüdischen Aristokraten zur Zeit der Syrerkriege gewesen, so wird man nicht anstehen,

einen längeren Zersetzungsprocess im Schoosse gerade ihrer Partei anzunehmen.

Dass nicht schon früher sich eine gewisse Opposition gegen das eigensüchtige, unjüdische und ungesetzliche Treiben der patricischen Geschlechter im Volke geregt hätte, ist geradezu undenkbar, namentlich wenn man in Erwägung zieht, welch tiefe Wurzeln schon vor den Syrerkriegen die von Esra in's Leben gerufene, von den Schriftgelehrten fortgepflanzte und treu gepflegte Richtung im Schoosse des Judenthums geschlagen, und wie gross die Zahl der «Eiferer für das Gesetz» gewesen, die zur Zeit der Religionsnoth bereit waren eher alles zu erdulden, als auch nur ein einziges Gebot des Gesetzes zu übertreten, die sich lieber zu Haufen hinrichten liessen, als den Sabbat durch die Führung der Waffen zu entweihen.

Diese streng gesetzlich gesinnten Frommen mögen sich nur widerstrebend und bloss darum, weil das Gesetz es ihnen zur Pflicht machte, der jerusalemitischen Priesterschaft unterworfen, in derselben aber nichts desto weniger den gefährlichsten Feind der jüdischen Religion erblickt haben. Und mit Recht! wie das die Ereignisse der Syrerkriege beweisen sollten.

Es geht sowohl aus dem direkten Zeugniss des Buches Daniel (z. B. XI, 30, 32, 39) und der zwei Makkabäerbücher (1 Mak. I, 11, 34; II, 44; VI, 21; VII, 5, 9 u. ö.) hervor, als es auch die unabweisbare Voraussetzung aller spätern Ereignisse bildet, dass um die Zeit als Antiochus IV zur Herrschaft gelangte, die griechenfreundliche Richtung in Jerusalem eine äusserst mächtige war und so viele Anhänger zählte, dass auf sie und ihren Einfluss Antiochus die weittragendsten Pläne glaubte gründen zu können. Dass diese Richtung ihre zahlreichsten Vertreter in den höhern Schichten der Gesellschaft und in der Kaste der priesterlichen Patricier gezählt, wird durch die zwei Makkabäerbücher direkt bezeugt (z. B. 1 Mak. V, 42; XI, 13, 15; 2 Mak. IV, 11—17 u. ö.) und vollkommen bestätigt durch den Einblick, den diese beiden Bücher uns in die Geschichte der hohenpriesterlichen Familien gewähren.

Zwar ist das Hohepriesterthum beim Ausbruch der Religionskriege ausnahmsweise in einer würdigen Weise vertreten, und zwar durch Onias III, den die jüdische Tradition mit demselben Ehrenprädicat geschmückt wie Simon den Gerechten, den sie stets mit jenem zusammenstellt, und von dem verwerfenden Urtheil ausnimmt, das sie über die sonstigen Inhaber der Hohenpriesterwürde am zweitem Tempel gefällt hat. Allein in der nächsten Umgebung des Onias, in seiner eigenen Familie, zählte die griechenfreundliche Richtung entschiedene und zu allem entschlossene Anhänger. Zu denselben gehörte der eigene Bruder des Onias, Jason.

Dieser, ganz in die Pläne des Antiochus eingehend, und das Beispiel des Verräthers Simon befolgend (2 Mak. III, 4 ff.), vermochte es ohne grosse Mühe den König dazu zu bewegen, ihm die hohepriesterliche Würde an Stelle seines Bruders Onias zu verleihen. Dagegen verpflichtete er sich, an ihn eine jährliche Abgabe (IV, 23 u. 28) zu entrichten, die er aus dem Tempelschatz zu entnehmen (Grimm II, 80) angewiesen war. Zu dieser Beraubung des Heiligthums unter Jason kam die durch ihn vermittelte Einführung der griechischen Sitten in Jerusalem (1 Mak. I, 14; 2 Mak. IV, 11—17), und was auf ein echt jüdisches Gewissen noch empörender wirken musste, die officielle Theilnahme an den Heraklesspielen in Tyrus. — Das alles waren Verstösse gegen die heiligen und väterlichen Ordnungen, Schändung des Hohenpriesterthums, die eine tiefe Entrüstung und die höchste Verachtung in den Herzen aller Gesetzestreuen wachrufen mussten. Doch war dies nur der Anfang der Verunehrung, welche die hohepriesterliche Würde erfahren sollte. Drei Jahre nur hatte Jason (2 Mak. IV, 13) die hohepriesterliche Würde inne, als einer seiner Helfershelfer, das von ihm zuerst gegebene Beispiel befolgend, ihn auf dieselbe Weise zu verdrängen wusste, wie er zuvor seinen Bruder. Es war dies Menelaus, der den Jason «überbot» (IV, 24), und ihn wohl durch Gewalt aus Jerusalem verdrängte (IV, 26). War die Einsetzung des Jason zum Hohenpriester gegen alle rechtmässige Gewohn-

heit vollzogen worden, da der Hohepriester für unabsetzbar galt (s. Joseph. A. J. XV, 3, 1), so stand die des Menelaus im vollständigsten Widerspruch zu dem Gesetze. Denn Menelaus war nicht nur nicht aus hohenpriesterlichem Geschlecht, nicht von aaronitischer Abstammung, sondern gehörte nicht einmal dem Stamme Levi an, war vielmehr aus der φυλή Benjamin, was das zweite Makkabäerbuch ausdrücklich bezeugt (III, 4) und die moderne Kritik noch nicht zu widerlegen vermocht hat[1], da zum mindesten alle Conjecturen, die man aufgestellt um der Anerkennung dieser Thatsache auszuweichen, «auf schwachen Füssen» (Fritzsche, Bibellex. IV, 165) ruhen. Die Bedeutung, die dem Pontificat des Menelaus in der jüdischen Religionsgeschichte zukommt, könnte schwerlich überschätzt werden. Zehn Jahre lang (172 bis 162) hielt ein «Eindringling», Grimm 89, die höchste religiöse Würde der Juden inne, «keine des Hohenpriesterthums würdige Eigenschaft, aber wohl die Wuth eines grausamen Tyrannen und die Hitze eines wilden Thiers an sich habend» (2 Mak. IV, 25). Es fehlte wohl nur noch diese letzte Erniedrigung und Entheiligung dieser sonst so hoch gefeierten Würde, deren Inhaber sich der höchsten Heiligkeit befleissigen sollte (Exod. XXVIII, 38), der durch die Verletzung der Heiligkeit seines Amts Schuld über das ganze Volk brachte (Lev. IV, 3), der nach dem Gesetz aus Aarons Haus, nach dem alten Herkommen aus der hohenpriesterlichen Familie stammen sollte, — um sie in allgemeine Missachtung zu bringen bei jedem, dem die Heiligkeit seiner Religion am Herzen lag. Wie der unwürdige Menelaus

[1] Die von Herzfeld I, 203, cfr. 218, wohl zuerst [1855] aufgestellte Conjectur, der sich in neuerer Zeit wieder vornehmlich Hitzig, Geschichte des Volkes Israël, S. 370, und die jüdischen Gelehrten (selbst Derenbourg, 49) angeschlossen haben, wornach Minjanim statt Benjamin zu lesen wäre, führt nicht weit, wie dies schon Grimm II, 67 nachweist, da es sonst nothwendiger Weise τοῦ οἴκου Μιν. heissen müsste, «indem φυλαί constante Bezeichnung der XII Stämme ist.» Noch entschiedener als Grimm weisen diese Conjectur ab (zum Theil mit Berufung auf 1 Mak. VII, 14, wogegen Grimm II, 89 u. z. d. St.), Ewald 384; Holtzmann in Bunsen's BW. VII, S. 11; Ruetschi H. R. E. IX, 324; Schürer S. 75; Fritzsche, B. L. IV, 165.

sein Amt angetreten mit Missbrauch seiner Sendung, mit Ankauf des Hohenpriesterthums und mit gewaltthätiger Vertreibung des Jason, so führte er es auch weiter fort. Er besticht den Andronikus, beraubt mit seinem gleichgesinnten Bruder Lysimachus den Tempel, besticht den Ptolemäus, lässt die drei Ankläger, die gegen ihn auftreten, hinrichten, verwickelt das Volk in Bürgerkriege mit Jason, verursacht durch seine Schandthaten blutige Aufstände, ruft Antiochus gegen sein eigenes Volk zu Hilfe, steht ihm treulich bei der Plünderung des Tempels bei, und endlich — das grösste seiner Verbrechen — lässt den «Fürsten des Bundes», den «Gesalbten Gottes», Onias den Hohepriester hinrichten.

Von einem jüdischen Hohenpriester hatte Menelaus nur noch den Namen — nur durch fremde Macht konnte er sich halten, «da ein zahlreiches Volk dem Jason, dem wenigstens gesetzlichen Hohenpriester, anhing,» Hitzig 376. — So verschwindet er denn auch in der Geschichte der Religionskriege und nur 2 Mak. XIII, 3—8 wird seine Hinrichtung erzählt.

Der gewaltige Riss in der jüdischen Tradition, der durch seine zehnjährige «Amtsführung» entstanden, sollte jedoch nicht geheilt werden durch seinen Nachfolger Alkimus, der wohl von aaronitischer Abstammung war, nicht aber zur hohenpriesterlichen Familie gehörte (οὐκ ἐκ τῆς τῶν ἀρχιερέων γενεᾶς, A. J. XII, 9, 7; 2 Mak. XIII, 3 ist durch 1 Mak. VII, 5, βουλόμενος ἱερατεύειν, zu berichtigen; Grimm I, 108, bes. II, 193). Ganz im Sinne seines unwürdigen Vorgängers beginnt auch Alkimus seine Amtsführung, 1 Mak. VII, 4—11; wie jener ist er nur ein williges politisches Werkzeug der Syrer. Seit des Bacchides Abgang steht er an der Spitze der syrischen Kriegsmacht, verfolgt die Gesetzestreuen, und muss desshalb den Platz räumen, so oft die fremden Truppen zu schwach sind, um ihn vor dem Grimm der jüdischen Bevölkerung zu schützen (Hitzig 417). Er starb schon 159, und die jüdische Tradition hat sich an dem Unheil, das auch er gestiftet, dadurch gerächt, dass sie seinen Tod in einer wahrhaft schauerlichen Weise ausgemalt hat (s. Derenbourg 53 f.).

In welcher Weise nun hat diese ungesetzliche, lüderliche, in ihrer Abscheulichkeit einzigartige Hohenpriesterwirthschaft unter Jason, Menelaus und Alkimus auf den Entwickelungsgang der jüdischen Religion eingewirkt? Diese Frage kann beantwortet werden, und wir können nachweisen, dass das Verhalten dieser Hohenpriester allenthalben auflösend und zersetzend gewirkt, dass es das alte Herkommen über den Haufen geworfen und zu Ungesetzlichkeiten veranlasst hat, wie dieselben sonst nicht wiederum in der jüdischen Geschichte vorkommen. Als Beweise dafür kommen vornehmlich in Betracht:

Einmal die Gründung eines neuen Tempels ausserhalb Jerusalems, eine Thatsache, die von einer um so grösseren Wichtigkeit, als sie von dem Sohne des Onias des Gerechten sammt einigen ihm treu ergebenen jerusalemitischen Priestern vollzogen worden ist;

ferner, die feindliche polemische Stellung, welche von nun an die Apokalyptik (sowie auch der Essenismus) dem Opfer und Tempeldienst gegenüber einnehmen;

und endlich die zaghafte, unselbständige Weise in der im Judenthum eine neue Ordnung der Dinge begründet wird, eine neue Ordnung, die sich nirgends als eine endgültige auszugeben wagt, die nur so lange hält als von aussenher das Glück ihr lacht, und die auf dem Boden, auf dem sie schon an sich so unsicher ruht, noch durch religiöses und soziales Wühlen untergraben, beim ersten Anstoss zusammenfällt, ohne irgendwo im Volke andere Gefühle als die der Befriedigung wachzurufen.

Das in erster Linie erwähnte Symptom des Auflösungs- und Zersetzungsprozesses, den Jason, Menelaus, Alkimus einleiteten, die Gründung eines neuen Tempels ausserhalb Jerusalem, pflegt man in der Regel viel zu gering anzuschlagen. Denn bedenkt man wie einheitlich und streng centralisirt der jüdische Kultus in der nachexilischen Zeit war, wie einzigartig die Bedeutung, die das Gesetz dem Tempel in Jerusalem zuschrieb, wie entschieden das Verbot ausserhalb dieses Tempels zu opfern, so kann man nicht umhin in diesem Unternehmen des höchststehenden Mitgliedes

der hohenpriesterlichen Familie, neben dem Tempel von Jerusalem einen andern Tempel zu errichten, eines der bedeutsamsten Ereignisse der gesammten nachexilischen Religionsgeschichte zu erkennen.

In welcher Weise aber ist die That des jüngeren Onias zu erklären? war derselbe mit dem ächten alten Judenthum, dessen Ueberlieferung und Gesetz zerfallen, etwa wie Jason, Menelaus, Alkimus? oder war er nicht vielmehr, wie sein Vater Onias der Gerechte, streng gesetzlich gesinnt, und war's nicht einzig das ungesetzliche Treiben der jerusalemitischen Apostaten, die kein Recht auf die hohepriesterliche Würde hatten, die das Heiligthum schnöde entweiheten, so dass die im Tempel dargebrachten Opfer in den Augen eines jeden gesetzestreuen Juden keinen Werth mehr haben konnten, das ihn dazu veranlasst hat, einen neuen Tempel zu gründen?

Letzteres kann allein der Fall sein:

Denn der Oniastempel wurde zu einer Zeit gegründet (im Jahre 160, s. Herzfeld III, 559; Ewald IV, 463; Schürer 637), wo die hellenistische Partei in Jerusalem die Oberhand hatte. Wäre Onias IV mit dem Bestreben dieser Partei einverstanden gewesen, so ist nicht einzusehen, warum er Palästina verlassen, und somit alle Ansprüche aufgegeben hätte, die er als allein rechtmässiger Erbe auf die hohepriesterliche Würde zu erheben berechtigt war.

Begreift man das Verfahren des Onias IV nicht, wenn derselbe hellenistisch gesinnt gewesen wäre, so noch viel weniger das der Leviten und Priester aus seinem Geschlecht, die ihm nach Aegypten nachzogen, sich also von dem jerusalemitischen Tempel vollständig lossagten, sich mit dem Gesetz völlig entzweiten, ohne dabei hoffen zu können, in dem armseligen Tempel (B. J. VII, 10, 3; A. J. XIII, 3, 3) von Leontopolis eine Stellung zu erlangen, ähnlich derjenigen, die sie in Jerusalem aufgegeben.

Josephus zwar möchte gern die Stiftung des Onias deuten als unternommen aus Ehrgeiz (A. J. XIII, 3, 1), aus Missgunst (B. J. VII, 10, 3), aus politischen Interessen (ib. 16, 2; A. J. XIII, 3, 1). Natürlich! Ist doch diese Thatsache

ganz und gar nicht dazu angethan, die jüdische Religionsgeschichte in einem besonders günstigen Lichte erscheinen zu lassen. Doch entschlüpfen selbst dem Josephus gelegentlich Aeusserungen, die beweisen, dass er den wirklichen Sachverhalt wenigstens geahnt (A. J. XX, 10). Noch mehr darf befremden, dass die Schriftgelehrten Palästina's, die doch alles ungesetzliche Wesen mit wahrem Feuereifer bekämpfen, nicht bloss kein Verdammungsurtheil über den Oniastempel ausgesprochen, sondern demselben vielmehr eine gewisse Berechtigung zuerkannt haben. Denn die Rabbinen bestimmten unter andern (s. Jost, Gesch. des Judenth. (1857) I, 118; Schürer 638): dass wenn einer ein Brandopfer zu bringen gelobt mit der Bedingung es im Honjahtempel darzubringen, er zwar verbunden sei, es in Jerusalem zu opfern, so er es aber im Honjahtempel gethan, es auch gut sei. Und ebenso gaben die Schriftgelehrten Palästina's zu, dass wenn einer gelobt Nazir zu sein, er sein Gelübde auch im Honjahtempel lösen könne.

Ewald IV, 463 f. verweist desshalb ganz richtig auf die Verunglimpfung, die die Hohepriesterwürde zur Zeit der syrischen Kriege erfuhr, auf die unwürdigen Männer, die sie inne hatten, auf die ganz verzweifelten Verhältnisse der Gesetzlichen und ihre Hoffnungslosigkeit, um die Gründung eines Tempels zu erklären, «der von den damals in Jerusalem einreissenden Verkehrtheiten sich frei hielt.» Das alles genügt jedoch noch keineswegs um darzuthun, wie der Sohn Onias des Gerechten sich berechtigt glauben konnte, im offenen Widerspruch zum Gesetz einen zweiten Jehovahtempel zu erbauen. Einen weit bedeutenderen Grund werden wir desshalb wohl in der Thatsache zu erblicken haben, dass Onias IV sich als den allein rechtmässigen Hohenpriester angesehen, die zu seiner Zeit in Jerusalem fungirenden Hohenpriester hingegen als ungesetzliche Eindringlinge, die gar kein Recht hatten auf die Stellung, die sie einnahmen, wesshalb auch die unter ihrem Regiment vollzogenen Opfer ungesetzlich und unrein seien. Gehörte doch keiner unter ihnen (eben so wenig wie die spätern Hasmonäer) zu derjenigen priesterlichen Familie, in welcher

nach der Wirklichkeit, seit den Zeiten Salomo's, nach der damals allein geltenden Tradition, seit der Zeit Moses, die hohepriesterliche Würde erblich war (s. Hanne 157). Welche hohe Bedeutung das nachexilische Judenthum dieser Erblichkeit des Hohenpriesterthums bloss in der einen Familie beilegte, ersieht man schon daraus, dass der Chronist geglaubt hat, aus seiner Hohenpriesterliste alle nicht zur Eleazar-Linie gehörenden ausmerzen oder mit Schweigen übergehen zu müssen (Geiger, Urschrift 25), um die Reihe der nachexilischen Hohenpriester in gerader Linie auf Aaron hinauf führen zu können (s. Graf, zur Gesch. des Stammes Levi, Archiv I, 231); — ersieht man ferner aus dem Streite der Juden mit den Samaritern, in welchem die Juden, um die Suprematie ihres Tempels zu erweisen, sich auf die Folge der Hohenpriester beriefen, indem sie zeigten, wie jeder einzelne derselben von seinem Vater her die Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem erhalten (Jos. A. J. XIII, 3, 4).

Nun aber war diese durch ihr Alter fast zum heiligen Gesetz gewordene Ordnung mit einem Male zerstört, der allein gesetzliche Hohepriester, Onias der Gerechte, war auf das Antreiben der griechenfreundlichen Partei abgesetzt worden — was gegen jedes Recht und noch nie zuvor in der jüdischen Geschichte vorgekommen war (Jos. A. J. XV, 3, 1) — und hernach schändlich ermordet worden. Sein allein gesetzlicher Nachfolger im Hohenpriesterthum war vertrieben und durch Männer ersetzt worden, die nicht aus Zadok's Familie, ja nicht einmal alle aus Levi's Stamm waren, die ferner mit den Heiden gemeinsame Sache machten, die Gesetzestreuen verfolgten (also vom Bunde abfielen und Abgötterei trieben), die das Heiligthum Gottes schändeten, den Tempelschatz, das Eigenthum Gottes, plünderten, — jenen Tempelschatz, den Gott einst durch seine Engel vor Heliodor beschützt, den später das Volk mit Gewalt gegen den Prokurator Florus vertheidigte (B. J. II, 14, 6), und über dessen Antasten durch die Belagerten, zur Zeit des jüdischen Kriegs, der pharisäische Josephus urtheilt: es sei dieses Vergehen die wahre Ursache der Zerstörung Jeru-

salems gewesen (B. J. V, 13, 6). Der Tempel in Jerusalem befand sich also in der Gewalt von Männern, die in jeder Hinsicht ungesetzliche Hohepriester waren. Dadurch aber büsste nach jüdischer Anschauung der gesammte Tempel und Opferdienst seine Bedeutung ein. Wie hätten götzendienerische, unreine Eindringlinge das Allerheiligste betreten, und das Volk mit Gott versöhnen können? Die Schändung der hohenpriesterlichen Würde hatte in den Augen der Gesetzlichen nothwendigerweise die Zerrüttung des ganzen Kultus zur Folge. An Onias IV, den allein gesetzlichen Vertreter des wahren Hohenpriesterthums, knüpfte sich die religiöse Tradition, (s. Hitzig 380). War der Tempel in Jerusalem in den Händen ungesetzlicher Priester, so konnte derselbe sich berechtigt glauben, selbst gegen das Gesetz, ausserhalb des entweihten Tempels, Gott Opfer darzubringen, und eine neue gesetzliche Kultusstätte zu gründen. (Vgl. Geiger, Urschrift 152.)

Der gewaltsame Bruch mit der Vergangenheit und dem alten geheiligten Herkommen, zur Zeit der Religionskriege, ein Bruch, der so gewaltig, dass ein rechtmässiger jüdischer Hohepriester und einige aaronitische Priester sich berechtigt glauben konnten, einen zweiten jüdischen Tempel zu gründen, ist im Judenthum nie wiederum geheilt worden. Am allerwenigsten dadurch, dass die Hasmonäer das Hohepriesterthum an sich brachten, denn auch sie hatten kein Anrecht auf diese Würde, da sie nicht zur aaronitischen Familie gehörten. Auch sind es fremde heidnische Herrscher, die das Hohepriesterthum dem Jonathan verliehen haben; zuerst (im Jahre 152) Alexander Balas (1 Mak. X, 35), sodann Demetrius (ib. XI, 20), ein drittes Mal Antiochus (XI, 30). In den Augen dieser Herrscher war das Hohepriesterthum vor allem ein politisches Amt. Erst unter Jonathans Bruder, unter Simon, scheint die Oberhoheit der Hasmonäer auch in religiöser Hinsicht vom Volke anerkannt worden zu sein, in einer Weise jedoch, die keinen Zweifel darüber lässt, dass das Volk sich bewusst war, eine neue Ordnung der Dinge, die ganz verschieden von der, die zuvor bestand, zu inauguriren. Es geht dies aus 1 Mak. XIV, 25 ff. hervor, einem Dokument, dem eine um so

höhere Wichtigkeit zukommt, als es ganz frei ist von der apologetischen Tendenz, die das erste Makkabäerbuch verfolgt. Die Echtheit des daselbst aufbewahrten Beschlusses ist zwar stark beanstandet worden von Grimm, I, 219, wird jedoch mit weit mehr Recht festgehalten von Hitzig, II, 459; Schürer, 104; Reuss, Herzog u. Plitt V, 638; Derenbourg, 83; Fritz'sche, Bibellex. IV, 300; Ewald, 439; Geiger, Urschrift, 213; Keil, Commentar, 19 und 232; Schneckenburger, NZG., 123; Grätz, III, 52, u. A. m. In der That sind die Widersprüche des betreffenden Dokuments mit der Tendenz und einigen geschichtlichen Angaben des ersten Makkabäerbuches als Beweise viel eher seiner Echtheit als seiner Unechtheit anzusehen.

In dieser Urkunde nun bestätigt das Volk «aus Dank» (XIV, 25) den Simon in der Hohenpriesterwürde die er von seinem Bruder Jonathan ererbte (ib. 30) und die ihm König Demetrius zugestanden (ib. 38). Es legitimirte also ganz einfach etwas bereits bestehendes (und fügte im höchsten Falle zur politischen Macht, die Simon bereits besass, die geistliche hinzu, ib. 42). Jedenfalls aber ist es sich offenbar bewusst, eine neue Ordnung der Dinge zu begründen. Wesshalb sonst die lange Aufzählung der Verdienste, die sich Simon um das Volk erworben (ib. 29—40) und die karakteristische Restriction, ib. 41: «Die Juden und die Priester beschlossen, dass Simon Anführer und Hohepriester sei, auf ewig, bis ein glaubhafter Prophet aufstehen würde.» Selbst Grimm, I, 217, findet es befremdend, dass die Erblichkeit im Hause des Simon so undeutlich ausgesprochen sei. Die Formel εἰς τὸν αἰῶνα mit dem Zusatze «bis zum Auftritt eines zuverlässigen Propheten» ist jedenfalls eine Restriction. Der Verfasser von 1 Mak. mag dies gefühlt haben, da er vor und nach dem Dokument, das er citirt, gleichsam eine Erklärung des Ausdruckes gibt, XIV, 25, 48. Wozu aber dieser terminus ad quem? Darauf gibt es nur eine Antwort, und so sehr Grimm sich auch abmühet, 217, etwas anderes darin zu finden, so ist doch die letzte Consequenz, die auch er aus diesem Worte zieht: «Die Uebertragung

des Hohenpriesterthums an die hasmonäische Familie war eine Neuerung, über welche die Entscheidung dem Jehovah vorbehalten bleiben musste.... Der jetzige Volksbeschluss sollte als bloss menschlicher und provisorischer bezeichnet werden.» S. 217.

In der That! Durch die Syrerkriege war die seit undenklicher Zeit allein herrschende hohepriesterliche Familie, die allein ein Recht auf diese Würde hatte, beseitigt worden. Die neue Dynastie hatte kein gesetzliches Anrecht auf die hohepriesterliche Würde, und nur dadurch, dass sie sich augenblicklich hervorgethan, vermochte sie es, sich ihrer zu bemächtigen. «Das Haus Jojarib war ja kein hohepriesterliches Geschlecht, stammte nicht von Aaron ab, an dessen Nachkommen durch Zadok das höchste geistige Amt durch Erbrecht haftete. — Die Frage blieb offen, wurde streitig und um sie entbrannte in der Folge heftiger Kampf der Parteien» (Hitzig, 454).

Die Rabbinen, denen die nicht aaronitische Abstammung der Hasmonäer gewiss anstössig sein musste, suchten diese Gesetzwidrigkeit dadurch zu beseitigen, dass sie bereits den Mattathias zum Hohenpriester machten (Derenbourg, 58, cf. Grimm, I, 34), aber dies ist nur ein Beweis zu Gunsten des oben bemerkten. Ganz treffend sagt Wellhausen, 37: «Es nagte am Throne der Hasmonäer, dass sie nicht die legitimen Hohenpriester waren,» und er weist es genügend nach, S. 80. Ebenso urtheilte Derenbourg, dessen ganzes Cap. VII hierher gehören würde (bes. 115, 117). Weder Wellhausen noch Derenbourg berufen sich jedoch dabei auf die Apokalypsen und Apocryphen. Es wird nicht schwer halten, später gerade aus diesen Schriften heraus den Nachweis zu führen, dass die Bedenken gegen die ungesetzliche Einsetzung der Hasmonäer zu Hohenpriestern niemals ganz im Volke verschwunden sind.

So Vieles man auch von dem oben aufgestellten widerlegen oder als nicht genügend begründet verwerfen möchte, so bliebe es doch immerhin Thatsache: dass zur Zeit der Religionskriege viele Symptome der Auflösung im Schoose des Judenthums sich kundgaben, dass der Tempel- und Opferdienst

3 1/2 Jahr unterbrochen wurde, dass lange Zeit selbst nach der Wiedereinweihung des Heiligthums keine regelmässigen Opfer gebracht werden konnten, dass die hohepriesterliche Würde entehrt wurde durch lüderliche, ungesetzliche Inhaber, und dass diese Würde endlich an eine fremde Familie überging, die darauf keinen gesetzlichen Anspruch erheben konnte; dass in einem Worte, zwischen der Absetzung Onias des Gerechten im Jahr 175 und der feierlichen Einsetzung des Simon zum Hohenpriester im Jahre 140, — 35 Jahre liegen, — ein ganzes Menschenalter — voller Wirren, Greuelthaten, Ungesetzlichkeiten aller Art, — voller Ereignisse, die einen entschiedenen Einfluss auf die religiösen Verhältnisse des Judenthums ausüben mussten.

Gewiss! wenn das Aufkommen einer religiösen Partei, die mit der herrschenden Tradition gebrochen, irgendwo denkbar, so ist es hier, und hier allein.

Aber noch andere Gründe legen es uns nahe, in der Zeit der syrischen Religionskriege den Ursprung des Essenismus zu suchen, und zwar vor allem die Etymologie des Namens der Essener. Es hat sich nämlich unter den zahlreichen Erklärungen, die man von diesem Namen gegeben (s. Syntagma, Delphis 1703, I, 106; Bruckerus, Hist. crit. philos., Lips. 1742, I, 106; Bellermann, S. 6-14; Tideman, S. 33-39; Zeller, III, 2, 234), nur eine einzige in jeder Hinsicht bewährt, nämlich die Ableitung des Wortes Essener von *ḥase* = *ḥasid*. Schon Philo hat sicherlich diese Etymologie andeuten wollen, als er zu zwei verschiedenen Malen versicherte, die Ἐσσαῖοι hätten ihren Namen παρὰ τὴν ὁσιότητα erhalten (Apol. § 1; QOPL. 876, D), und er an einem andern Orte die Essener geradezu ὅσιοι nannte, QOPL. 878, E. Dieses ὅσιοι gebrauchen auch die LXX zur Uebersetzung des hebräischen *ḥasidim* (z. B. Psalm LXXIX, 2). Ebenso hat Josephus wohl diese Etymologie des Namens der Essener im Auge gehabt, als er dieselben und zwar bei ihrer allerersten Erwähnung in seinen Schriften, B. J. II, 8, 2, karakterisirte, als Leute, die sich in einer ganz besonderen Weise der Heiligkeit (σεμνότης) befleissigen.

Dieselbe Etymologie des Wortes Essener wird noch ferner vertreten — was jedoch wenig zu besagen hat — von Chrysostomus, In Acta Hom. XLVI, p. 404. In die Wissenschaft der Neuzeit ist sie wieder eingeführt worden durch die Verhandlungen von Serarius, Scaliger, Drusius, vgl. Syntagma I. 23, 107, 430, 443 u. ö., und Scaliger, De Emendat. temp., p. 221. Nach wechselnden Schicksalen ist sie aufgenommen und ausgebildet worden namentlich von De Wette, Archäologie, S. 393; Frankel, Zeitschrift f. d. r. Interessen, 1848, S. 449; Ewald, IV, 485; Hitzig (zuerst bei Zeller III, 2, 325, sodann in seiner) Gesch. II, 427. Gegenwärtig wird diese Ableitung des Namens der Essener von *ḥase* von der grossen Mehrzahl der Forscher, sie mögen nun den Essenismus von griechischen oder jüdischen Einflüssen ableiten, als die etymologisch unanfechtbarste[1], und die in jeder Beziehung ansprechendste angesehen.

Ist aber Ἐσσηνοί gleichbedeutend mit *ḥasidim*, Χασιδαῖοι oder Ἀσιδαῖοι, so liegt die Vermuthung nahe genug, dass die Essener in irgend einem Zusammenhang gestanden haben mögen mit jener Partei der Ἀσιδαῖοι, von deren Existenz in der Zeit der syrischen Religionskriege uns berichtet wird, und die aus der Geschichte verschwindet kurz vor der Zeit, um welche Josephus die Essener auftreten lässt.

[1] Zur Erklärung der doppelten Endung des Namens der Essener (Josephus hat meist Ἐσσηνὸς, doch auch einige Male Ἐσσαῖος, Philo stets Ἐσσαῖος, Plinius Esseni) beruft sich Hitzig (Zeller 235) darauf, dass *ḥase* im plur. lauten würde, im stat. absol. *ḥasen*, im stat. emphat. *ḥasaja*; von jenem käme Ἐσσηνοὶ, von diesem Ἐσσαῖοι. Allein es dürfte kaum nöthig sein, auf diese Formen zu recurriren, um die zwei verschiedenen Endungen des Wortes zu erklären, da im asiatisch-griechischen Sprachgebrauch, wie dies Lipsius, Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873, S. 13 f. nachweist, die Endungen auf αῖος und ηνός gleichbedeutend sind, und unterschiedslos gebraucht werden. So kommt z. B. Ἐδεσσηνός neben Ἐδεσσαῖος vor, Βοστρηνός neben Βοστραῖος, Ναβατηνός neben Ναβαταῖος, Σαμηνός neben Σαμαῖος u. s. w. s. Lipsius S. 14.

Sehen wir desshalb zunächst, was sich über die Asidäer sicher ermitteln lässt.

Sie werden zuerst 1 Mak. II, 42 erwähnt und zwar als συναγωγὴ Ἀσιδαίων. Diese συναγωγή wird wohl nicht mit Grimm, I, 44; Keil 63, als «Haufe», sondern vielmehr mit Scaliger, Syntag. I, 442; Ewald IV, 367; Wellhausen 79, als «Vereinigung», als «geschlossener Verein» aufzufassen sein, da die Asidäer nach 1 Mak. VII, 13 gemeinsam handeln und als eine besondere Partei im jüdischen Volke bezeichnet werden (1 Mak. II, 41). Die Asidäer können jedoch nicht, wie dies die meisten modernen Forscher (mit Ausnahme etwa von Geiger, Urschrift 216, 223, 272; Ewald 401, 417; Holtzmann Bunsen's BW. VII, 17; Grätz III, 3, 7; Wellhausen 79) mit Berufung auf 1 Mak. II, 42; 2 Mak. XIV, 6, annehmen, die eigentliche Kriegspartei unter den Juden gebildet haben, denn sie sind die ersten, die, nachdem die Religionsfreiheit erkämpft (Grimm I, 110), was seit 162 definitiv der Fall war (Wellhausen 84), Frieden mit den Syrern zu schliessen bereit sind, 1 Mak. VII, während doch eine grosse Anzahl von Juden noch immer den Krieg mit Judas fortzusetzen entschlossen ist (Grimm I, 44; Keil 64). Um die Asidäer zur eigentlichen Kriegspartei zu machen, ist man desshalb absolut genöthigt, mit Hitzig 417, die Notiz 1 Mak. VII, 12 zu Gunsten von 2 Mak. XIV zu streichen. Einen Mittelweg gibt es nicht, da beide Berichte unvereinbar sind, wie dies Wellhausen S. 84 in der überzeugendsten Weise nachgewiesen hat. Die vollständige Unzuverlässigkeit des Berichtes 2 Mak. XIV, 6 erhellt übrigens schon daraus, dass 2 Mak. XIV genau dieselbe Situation voraussetzt, wie 1 Mak. XII (vgl. 1 Mak. VII, 1 mit 2 Mak. XIV, 2; — VII, 5 mit XIV, 3; — VII, 6 mit XIV, 6; — VII, 9 mit XIV, 13), und ferner, dass die betreffende Notiz in einer Rede steht, also in einem vom Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs frei componirten Abschnitt, in welchem derselbe es desshalb mit der Richtigkeit seiner Aussagen noch weniger genau als sonst genommen haben wird. Was ihn dazu verleitet die Asidäer als Kriegspartei aufzufassen, lässt sich übrigens leicht denken. Zur Zeit als er sein Geschichtswerk verfertigte, wusste man

nichts genaueres mehr von den Asidäern, die bereits aufgehört hatten, als Partei zu bestehen. Selbst Josephus erwähnt die Asidäer nirgends in seinen Schriften, trotzdem er das erste Makkabäerbuch durchweg benutzt. — Nun mag der Verfasser von 2 Mak. in seiner Quelle gelesen haben, dass Alkimus und Nikanor eine gewisse Anzahl von Asidäern hatten hinrichten lassen. Was lag näher für ihn, als die Asidäer als die Hauptfeinde der Syrer, als die hauptsächlichsten Aufrührer unter den Juden aufzufassen, und diese seine historische Erkenntniss flugs dem Alkimus in den Mund zu legen.

Von welcher Seite man auch die betreffende Notiz des 2. Makkabäerbuchs beleuchten mag, erweist sich dieselbe als vollständig unhaltbar.

Bildeten aber die Asidäer nicht die Kriegspartei, was mögen sie dann wohl gewesen sein? Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir unter derselben, mit Grimm I, 44, «Altgläubige» verstehen, «die schon vor der makkabäischen Erhebung gegen das eindringende Heidenthum zur Erhaltung und Pflege des väterlichen Glaubens enger und ängstlicher sich aneinander angeschlossen, und als eigene Partei organisirt hatten.» In der That erfahren wir durch das 1. Makkabäerbuch dass die Asidäer die Gesetzestreuen κατ'ἐξοχήν gewesen (1 Mak. II, 42), dass sie bereits beim Ausbruch des Krieges als geschlossene Partei vorhanden waren, und dass ihre Vereinigung als solche rein religiöse Zwecke verfolgte (1 Mak. VII, 12 ff.). Wie natürlich, sind wir nicht im Stande die Geschichte der Asidäer über die Zeit der Syrerkriege hinauf zu verfolgen. Es könnte dies zwar vielleicht bis zu einem gewissen Grade geschehen mit Hilfe der Psalmen, in welchen die *ḥasidim* auftreten (Ps. XII; XVI; XXXI; LXXIX), und den anderen ihnen übrigens nahe verwandten Psalmen, in welchen von den *anavim*, den Armen und Gedrückten, die Rede ist (XXV; XXXVII; LXIX); denn die religiöse Tendenz dieser Lieder würde vortrefflich zu dem Wenigen stimmen, das wir über die Asidäer erfahren (s. Reuss, Histoire de la Théologie Chrétienne au siècle apostolique, Strasbourg 1858, I, 125; vgl. Herzog und Plitt

V, 635). Ebenso könnte man versucht sein, durch Rückschlüsse aus dem Buche Daniel, dessen ausgebildete theologische und eschatologische Anschauungen unstreitig eine langjährige, religiöse Entwickelung voraussetzen, die sich nur im Schoosse eines Theils des Volkes vollzogen haben kann, die Geschichte der Asidäer zu illustriren. Allein es blieben derartige Versuche doch nur unsichere Hypothesen, auf welchen desshalb nicht zuversichtlich weiter gebaut werden dürfte. Jedenfalls aber beweisen die betreffenden Psalmen und das Buch Daniel, dass neben der nüchternen zadokitischen Richtung, von der noch das erste Makkabäerbuch zeugt, es in der Zeit vor den Syrerkriegen eine andere viel intensivere und originellere gegeben hat, was genügt um die Möglichkeit einer «religiösen Verbindung von Frommen» zu erweisen.

Trotz der Dürftigkeit der Nachrichten, die wir über die Asidäer besitzen, sind wir dennoch im Stande, die Vermuthung, die schon die Etymologie des Namens der Essener uns nahe gelegt, durch den Nachweis einiger Aehnlichkeiten zwischen Asidäern und Essenern näher zu begründen.

Wie die Asidäer, bildeten die Essener eine συναγωγή, einen einheitlichen geschlossenen Verein.

Wie die Asidäer, verfolgten die Essener rein religiöse Zwecke.

Wie die Asidäer, deren jeder ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ war (1 Mak. II, 42), waren auch die Essener eifrige Anhänger des Gesetzes, die Moses, d. h. das Gesetz, in noch höheren Ehren hielten als ihre jüdischen Zeitgenossen (B. J. II, 8, 9), und die durch die That bewiesen, dass sie bereit waren, lieber Alles zu erdulden, als das Gesetz zu übertreten (B. J. II, 8, 10).

Wie die Asidäer endlich, die sofort, nachdem die Religionsfreiheit im Lande wieder hergestellt, um Frieden bitten (1 Mak. VII, 42), so sind auch die Essener dem Krieg grundsätzlich so abhold, dass sie in ihren Orden das Verfertigen von Waffen verbieten (s. oben S. 52).

Der Zufall genügt gewiss nicht, um diese sämmtlichen

Aehnlichkeiten zwischen den Frommen der Syrerzeit, und den Frommen, die uns unter dem Namen Essener bekannt sind, zu erklären. Er genügt um so weniger als sich aus dem 1. Makkabäerbuch wohl auch noch die Veranlassung dürfte nachweisen lassen, welche den Essenismus aus dem Schoosse der asidäischen Partei hervorgehen liess, und die Ursache, wesshalb der Essenismus sich genau so gestaltet, wie wir ihn aus einer späteren Zeit kennen.

Diese Veranlassung dürften wohl die 1 Mak. VII geschilderten Ereignisse gebildet haben. Wir erfahren daselbst, dass nachdem die Asidäer, so lange das Gesetz bedroht und dessen Beobachtung verboten war, so lange der Tempel in den Händen verruchter und ungesetzlicher Hohepriester wie Menelaus sich befand, treu zur Kriegspartei gehalten (vgl. 1 Mak. II 42), die ersten unter den Juden waren, die nachdem die Religionsfreiheit erkämpft und die Hasmonäer den Krieg mehr im Interesse der politischen Unabhängigkeit ihres Landes (s. Wellhausen 84 f.) als der Religion fortsetzten, sich bereit erklärten, mit den Feinden Frieden zu schliessen, und den von den Syrern eingesetzten Hohepriester Alkimus als rechtmässiges Oberhaupt anzuerkennen (wohl vornehmlich desshalb, weil derselbe aaronitischer Abstammung war). Eidlich verpflichtete sich Alkimus ihnen und ihren Genossen den Frieden zu gewähren, brach jedoch seinen Eid in der schimpflichsten Weise und liess sechzig unter den Asidäern ergreifen und an demselben Tage hinrichten.

Dass diese verruchte That im ganzen Volke ein gewaltiges Aufsehen erregt, bezeugt 1 Mak. VII, 18. Noch weit grösser jedoch musste die Erbitterung sein, die sie in den Kreisen der Asidäer hervorgerufen. Nimmt man an, was schwer abzuweisen, dass dieselben einen geschlossenen Verein gebildet, sich solidarisch verbunden gefühlt, so ist es geradezu undenkbar, dass trotz des treulosen und grausamen Attentates, das Alkimus gegen sie vollbracht, sie fortgefahren hätten auf dessen Seite zu verbleiben, um so weniger als Alkimus fortfuhr sich als williges Werkzeug der syrischen Politik zu erweisen, mit nichtswürdigen Ueberläufern durch's Land zog, die Gesetzestreuen verfolgte, und

nur durch Waffengewalt sich in seiner hohenpriesterlichen Stellung zu behaupten vermochte (1 Mak. VII, 19 ff.; Grimm I, 112). Die Asidäer mussten sich desshalb von ihm und dem unter seiner Leitung stehenden Tempelkultus vollständig lossagen, und in Folge der schlimmen Erfahrungen, die sie in den letzten zwölf Jahren gemacht, wo das Heiligthum in einem fort sich in den Händen unwürdiger und ungesetzlicher Priester befunden, auch an der Zukunft verzweifelnd, diesen Bruch als einen dauerhaften ansehen. Es dürfte darum wohl hier die Genesis des Essenismus gesucht werden. [1]

[1] Die Ursache, wesshalb die Asidäer als solche sich nicht später wiederum, als unter den Hasmonäern geordnetere Zustände eintraten, an den Tempelcultus angeschlossen, wird an einem anderen Ort ausführlich zu erörtern sein, und zwar im Zusammenhang mit den Ursachen, die Henoch, die die Psalmen Salomo's, und die Mosesapokalypse bewogen, den Tempelcultus zu verwerfen, die Onias IV und seine Nachkommen veranlassten in Aegypten zu verbleiben, und die der Forderung zu Grunde liegen, die der Pharisäer Eliazar an Hyrkan stellte: er möchte das Hohepriesterthum niederlegen (Joseph. A. J. XIII, 10, 5). — Hier genügt es, einige Motive hervorzuheben, die erklären dürften, wesshalb die συναγωγὴ Ασιδαίων als solche sich nicht wiederum (wie dies aus dem Schweigen des 1. Makkabäerbuchs ersichtlich ist) der Kriegspartei angeschlossen hat. — Die Frage, welche die Frommen in Psalm LXXIV und LXXIX am Anfang der Religionsnoth (s Reuss, Poésie lyrique, Paris 1879, S. 253 und 266) aufgeworfen hatten: «wie lange wird die Bedrückung dauern»? hatte im Buch Daniel eine Antwort gefunden. Ein «Prophet» hatte geredet (s. Ps. LXXIV, 9) und verkündet, dass die Hülfe nahe, dass Gott selbst eingreifen würde. Warum sollten da die Frommen noch streiten? Auch fordert das Buch Daniel, ebenso wenig wie die späteren Apokalypsen (s. unten Cap. VI), die Frommen nicht im geringsten zum Kampfe auf (nur eine einzige und dazu recht dunkle Stelle, VI, 32, könnte zum Beweise des Gegentheils angeführt werden), sondern zum treuen Ausharren und Festhalten an der Religion und am Gesetz. Dieses Gesetz aber erlaubte sich die Kriegspartei, wenigstens in einem Stück, in einer äusserst freien Weise aufzufassen, nämlich in Betreff der Heilighaltung des Sabbaths. Die Kriegspartei, unter dem Einflusse der Hasmonäer, hielt es für erlaubt, selbst am Sabbath die Waffen zu führen. Dass diese ihre Ansicht jedoch allgemein gebilligt worden wäre, ist nicht wahrscheinlich. Wo Hunderte von Frommen sich am Sabbath widerstandslos hinwürgen lassen (1 Makk. II, 32 ff.), um das Gesetz

1) Denn unstreitig liegt im Essenismus ein Bruch mit dem Opfer- und Tempeldienst vor, ein Bruch, den wir durch nichts berechtigt sind anzusehen als erst in späterer Zeit eingetreten, um so weniger als auch unsere sämmtlichen Quellen ihn als von jeher bestehend voraussetzen.

Dieser Bruch kann bei den Essenern, die das Gesetz noch höher hielten als die übrigen Juden, nicht in ruhigen Zeiten, unter geordneten Verhältnissen, allmählig eingetreten sein, sondern muss vielmehr gewaltsam, mit einem Male, zu einer Zeit der Revolution, der Auflösung aller alten Verhältnisse, entstanden sein.

2) Nun erfahren wir, dass es bereits zur Zeit der syrischen Kriege eine geschlossene, religiöse Partei gegeben, die der «Frommen», der strengen Anhänger des Gesetzes; und dass an derselben, als sie nach langen Jahren wiederum sich bereit zeigte, an das Heiligthum sich anzuschliessen, ein jüdischer Hohepriester ein abscheuliches Verbrechen begangen.

3) Ein Jahrzehnt später tritt uns eine andere religiöse Partei entgegen, mit demselben Namen, demselben Eifer für das Gesetz, demselben Hang zum Frieden; sie unterscheidet sich von der erstern nur dadurch, dass sie mit dem Opfer- und Tempeldienst gebrochen hat.

nicht zu übertreten, da haben es gewiss die vortrefflichsten Gründe (ib. II, 41 ff.) nicht vermocht, alle Bedenken der Gesetzestreuen gegen den Kampf am Sabbath zu beseitigen. Hielt man doch denselben auch noch in späteren Zeiten für verboten, s. Keim III, 471; bes. Geiger, Urschrift 217 ff., 224, und heisst es in Leptogenesis kurzweg, Cap. L, p. 70: «Wer am Sabbathtage Krieg führt, soll sterben.» Es mag desshalb die freie Auffassung des Sabbathgebotes seitens der Hasmonäer eine unter den Ursachen gebildet haben, wesshalb die Asidäer «die ersten unter den Juden» waren die sich bereit zeigten, Frieden zu schliessen und wesshalb sie sich nicht wieder der Kriegspartei angeschlossen, ganz abgesehen davon, dass das Buch Daniel ihnen das Eingreifen Gottes in der nächsten Zukunft in Aussicht gestellt hatte. Hiemit soll jedoch nicht gesagt sein, dass alle Asidäer sich nach dem Attentat, das Alkimus gegen ihre Partei verübt, passiv verhalten hätten. — Ein Theil derselben konnte ja recht wohl wieder zur Kriegspartei übergehen (die spätern Pharisäer). Die συναγωγή jedoch als solche hat es nicht gethan.

Wie sollte man desshalb nicht gerade hier die Genesis des Essenismus suchen?

Man könnte vielleicht hiegegen einwenden, es sei schwer denkbar, dass gesetzestreue Juden, wie dies doch offenbar die Asidäer waren, in bewusster Weise mit dem Tempelkultus gebrochen hätten.

Allein in bewusster Weise haben doch sicherlich noch weit gewaltsamer und absoluter mit dem jerusalemitischen Tempelkultus gebrochen, der Sohn des Hohenpriesters Onias des Gerechten, und die aaronitischen Priester, sowie die Leviten, die mit denselben nach Aegypten gezogen sind, um daselbst einen neuen Tempel zu errichten. In nicht minder bewusster Weise verwirft gegen Ende des zweiten Jahrhunderts das Henochbuch das gesammte Opferwesen des zweiten Tempels. Aehnlich lehnen sich die «Frommen» der Psalmen Salomo's in bewusster Weise, sowie die Partei des Mosesapokalyptikers gegen das jerusalemitische Tempelwesen auf, und endlich liegt ein bewusster Bruch mit dem gesammten Tempeldienst im Essenismus sicher und unzweideutig vor.

Das Sichauflehnen gegen den Tempel von Jerusalem bei Onias IV, Henoch, den «Frommen», dem Verfasser der Mosesapokalypse, hat sicherlich eine gemeinsame Ursache, die bloss in den Vorgängen der Syrerzeit gefunden werden kann, wie dies im folgenden Abschnitt nachgewiesen werden soll. Hier genügt es an die Stellung, die sie dem Tempelkultus gegenüber eingenommen, erinnert zu haben, um zu beweisen, dass ein bewusster Bruch mit dem Tempeldienst, selbst bei den gesetzeseifrigen Frommen der Syrerzeit, mit nichten undenkbar sei.

Man könnte ferner gegen die hier versuchte Begründung der Genesis des Essenismus einwenden, dass das 1 Mak. VII berichtete Ereigniss doch im Grunde unbedeutend, dass nur wie durch Zufall wir Kunde von demselben erhalten. Allerdings an und für sich hätte das treulose Verfahren des Alkimus an den Asidäern, und die Hinrichtung der sechzig Mitglieder ihrer Partei, schwerlich die veranlassende Ursache bilden können, wesshalb die Frommen mit dem Tempeldienst brachen. Wohl aber war es im Stande, im Geiste wenigstens

eines Theils der Asidäer jener Ueberzeugung zum Durchbruch zu verhelfen, die das ungesetzliche Treiben der Priester in Jerusalem, und die Schändung und Entweihung des Heiligthums durch Heiden und apostatische Hohenpriester, schon früher in ihnen gewirkt haben musste: nämlich der Ueberzeugung, dass unter diesen ungesetzlichen Verhältnissen der Tempel und Opferdienst ohne Werth und ohne religiöse Bedeutung sei.

Desshalb kann wohl auch die Möglichkeit, den Bruch mit dem Tempeldienst im Essenismus von diesem bestimmten Moment an zu datiren, nicht abgewiesen werden. Denn dass dieser Bruch mit dem Tempeldienst im Essenismus vorliegt, wird zum Theil direkt bezeugt, und geht ferner noch daraus hervor, dass sämmtliche Eigenthümlichkeiten des Essenismus in vollkommen befriedigender Weise sich erklären lassen, durch die Annahme, dass die Essener in bewusster Weise mit dem Opfer- und Tempeldienst gebrochen. Diesen Satz gilt es nunmehr im Einzelnen zu erweisen.

Waren die Frommen mit dem Tempeldienst zerfallen, so drängte sich ihnen sofort eine Frage auf, die sie nicht unbeantwortet lassen konnten, die Frage nemlich ob sie gesetzestreue Juden bleiben konnten, ohne sich am Tempeldienst zu betheiligen, ohne selbst ihre Sünd- und Schuldopfer daselbst darzubringen. Auf diese Frage konnte nur das Gesetzbuch eine Antwort ertheilen, und wie natürlich, das Gesetz ausgelegt im Sinne ihrer Zeit. Was das allgemeine Gebot des in Jerusalems Erscheinen's um sich an dem öffentlichen Opferdienst zu bethätigen betrifft, so wurde dasselbe im Judenthum der spätern Zeit ziemlich lax aufgefasst, wie dem ja nicht anders sein konnte, da das Gesetz «für eine Landschaft von wenigen Quadratmeilen berechnet war» (Reuss, Herzog R. E. XI, 497) und nicht für ein grosses Volk. Daher geschah es, dass «viele selten nach Jerusalem kamen, manche gar nicht und desshalb keine Apostaten wurden» (Reuss, Schenkel's B. L. III, 442). Anders jedoch stand es mit denjenigen Opfern, die das Gesetz direkt von

den Einzelnen, und mit einem weit grössern Nachdruck als das Sichbetheiligen am öffentlichen Tempeldienst forderte. Wie konnte ein gesetzestreuer Jude sich mit diesen Geboten abfinden?

Die blosse Lectüre desjenigen Abschnittes des Gesetzes, in welchem die Schuldopfer am eindringlichsten gefordert werden, dürfte diese Frage beantworten.

Leviticus cap. IV und V heisst es: Schuldopfer sollen gebracht werden.

IV, 1. So Jemand sündigt aus Versehen gegen irgend eines der Verbote Jehova's, welche nicht gethan werden sollen.

Spezieller:

V, 1. Wenn Jemand höret einen Fluch, und ist Zeuge einer That, die er gesehen oder erfahren hat, und sie nicht anzeigt, so trägt er die Schuld.

V, 2. Wenn Jemand irgend etwas Unreines anrühret, (z. B. Aas eines unreinen Thieres u. s. w.,) und es ist ihm verborgen, so ist er unrein und verschuldet.

V, 3. Oder wenn er die Unreinigkeit eines Menschen anrührt, irgend eine Unreinigkeit, durch welche er verunreinigt ist.

V, 4. Oder wenn Jemand schwöret, indem er deren Schwur unbedacht über die Lippen fahren lässt, Böses oder Gutes zu thun, was irgend ein Mensch unbedacht schwören kann.

V, 21. So Jemand seinem Nebenmenschen etwas Anvertrautes oder eine Hinterlage ableugnet u. s. w., so soll er zurückerstatten was er gefunden, was er entwendet, oder das womit er seinen Nebenmenschen übervortheilt hat.

Gewiss! es kann kein Zufall sein, wenn das hauptsächlichste Bestreben der Essener gerade in der Vermeidung der hier aufgezählten Versündigungsfällen, die nur durch Opfer gesühnt werden konnten, besteht.

In der That lässt sich der Ursprung fast sämmtlicher essenischer Gebräuche und ethischer Forderungen aus dieser Gesetzesstelle erklären.

Die mania purifica, jene beständige Angst der Essener die levitische Reinheit einzubüssen, welche sie veranlasste bei einer jeden Berührung mit der Aussenwelt, selbst mit Ordensgenossen unterer Grade, von deren gesetzlichen Reinheit sie nicht ganz überzeugt waren, ein Bad zu nehmen, und überdies wie zur Abwaschung unbewusster Befleckung, regelmässige Bäder anzuordnen — hat ihren Grund in Leviticus V, 1.

Die so absonderliche Sitte der essenischen Entleerung findet ihre Erklärung in Levit. V, 3. Die näheren Bestimmungen dieses Verbotes ergaben sich aus Deuteronomium XXIII, 13 f., wo es heisst: «Du sollst einen Platz haben ausserhalb des Lagers, und du sollst hinaus gehen dahin [die Essener suchten zu demselben Zwecke ἐρημοτέρους τόπους auf, B. J. II, 8, 9] und eine Schaufel sollst du haben [*schoub*, das ἀξινάριον, die σκαλίς der Essener] bei deinem Geräthe [wesshalb die Essener das ἀξινάριον bereits den Novizen gaben] und wenn du dich hinsetzest draussen, so sollst du damit graben [die Gruben der Essener sollten einen Fuss tief sein] und wieder bedecken deine Ausleerung, damit Jehovah unter dir nichts Unanständiges sehe» [das *erevath dabar* haben wohl die Essener, wie überhaupt das gesetzesstrenge Judenthum ihrer Zeit, vgl. Geiger, Urschrift, S. 387 ff. von den betreffenden Körpertheilen verstanden, wesshalb sie dieselben nicht bloss bei der Entleerung mit dem Mantel verhüllten, sondern noch beim Bade mit einer Schürze, dem περίζωμα, bedeckten].

Das Verbot des Schwörens bei den Essenern ist eine einfache Consequenz von Levit, V, 4. Um nicht unbedacht zu schwören, und sich nicht dem Meineide auszusetzen, wird ein jeder Eid verboten. (B. J. II, 8. 6.)

Die Enthaltung der Essener vom Handel und Allem was zur Habsucht reizen kann, ihr Gelübde «die Seele von unheiliger Gewinnsucht rein zu erhalten», B. J. II, 8, 7, erklärt sich aus Levit. V, 21 ff.

Die im essenischen Eide so stark betonte Verpflichtung, «die Ungerechten stets zu hassen und mit zu kämpfen für die Gerechten und bereit zu sein, die Lügner zu überführen» (ib.) ist veranlasst durch Levit. V, 2.

Die in allen Stücken so peinliche Erfüllung sämmtlicher gesetzlichen Vorschriften, worin die Essener ihre sämmtlichen jüdischen Zeitgenossen übertrafen, hat ihren Grund in dem allgemeinen Gebote Levit. IV, 2.

Wenn alle hier angeführten Gesetzesstellen, vereinzelt und zerstreut in der Thora vorkämen, hätte die hier aufgestellte Ansicht weniger für sich. So aber finden sich alle diese Gebote auf demselben Blatte, brauchten nicht erst methodisch zusammengestellt zu werden. Mit diesen Geboten geriethen die Asidäer, als sie mit dem Tempelkultus brachen, vornehmlich in Conflict, aber auf einer andern Seite waren sie im Stande sie zu umgehen, durch die Vermeidung derjenigen Verunreinigungen und Versündigungen, für welche das Gesetz Sühnopfer vorschrieb.

Hiermit sind aber die hauptsächlichsten Eigenthümlichkeiten des Essenismus erklärt. Der Bruch mit dem Tempeldienst[1] bildet also nicht bloss die Ursache, die den Essenismus als solchen in's Leben gerufen, sondern auch die Ursache, wesshalb der Essenismus sich gerade so

[1] Gegen die Tragweite, die im Obigen dem Bruch der Essener mit dem Tempeldienst beigelegt ist, kann nicht als Instanz geltend gemacht werden, dass die Essener ἀναθήματα nach dem Tempel schickten (Jos. A. J. XVIII, 1, 5). Denn ἀνάθήματα schickten auch heidnische Könige und Privatleute nach dem jerusalemitischen Heiligthume (2 Mak. III, 2; A. J. XII, 2, 7; XVIII, 3, 5; Tacit. Histor. V, 5; s. Grimm II, 66; Schürer, NZG. 292; De Wette, Arch., dritte Aufl. S. 358). Worin das ἀνάθμα der Essener bestanden, gibt Josephus nicht an. Er könnte damit ganz wohl die Tempelsteuer (s. Schürer 638 f.) gemeint haben (vgl. A. J. XVIII, 9, 1, τό τε δίδραχμον . . καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀνάθήματα) welche man wahrlich in Jerusalem den Essenern nicht erlassen haben wird. Die Hasmonäer namentlich würden gewiss die Weigerung der Essener, die Tempelsteuer und vielleicht auch den Zehnten zu entrichten, nicht ungeahndet gelassen haben. Die Essener ihrerseits mochten sich hiezu um so eher verstehen, als in dem betreffenden Cap. V des Leviticus die Verordnung Vers 15: Wenn sich Jemand aus Versehen vergreifet und versündiget an dem, was Jehovah geweiht ist, so soll er ein Schuldopfer darbringen, wohl auf die richtige Ablieferung der Tempelabgabe, des Zehnten u. dgl. zu beziehen ist (s. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, Paris 1879, p. 117).

gestaltet hat, wie wir ihn aus der Geschichte kennen.

Alles übrige im Essenismus erklärt sich leicht unter obiger Voraussetzung. So in erster Linie die essenischen gemeinsamen Mahle, die Gütergemeinschaft, die gemeinsame Lebensweise.

In der That! durch das Attentat, das Alkimus gegen die Partei der Frommen verübt, durch die oppositionelle Stellung, die sie von nun an dem jerusalemitischen Priesterregiment gegenüber einnahm, musste nothwendiger Weise das Gefühl der Solidarität, der Zusammengehörigkeit, das schon früher die Mitglieder der συναγωγή verbunden haben mag, entwickelt und gekräftigt werden: die Asidäer mussten sich als Parteigenossen noch enger aneinander anschliessen als zuvor. Hiezu drängte sie aber noch eine andere Ursache, deren Einfluss auf die Entstehung der specifisch-essenischen Lebensweise noch weit höher angeschlagen werden muss.

Sowohl durch das Buch Daniel (cap. I, 8, 12 ff.) als durch die beiden Makkabäerbücher (1 Mak. I, 62; 2 Mak. V, 27; VII, 1 ff.) erfahren wir von der steten Furcht, in der die Frommen der Syrerzeit lebten, sich durch das Essen unreiner Speisen zu versündigen, und zwar nicht bloss solcher Speisen, die das Gesetz verbot, sondern selbst solcher, die von den Heiden herrührten (Schürer 387), da alles, was der heidnische Boden hervorgebracht, den Juden als unrein (Hosea IX, 3 f., cfr. Amos VII, 17) galt (s. Herzfeld III, 152). Hieraus erklärt sich, wie nicht bloss viele im Volke sich lieber tödten liessen, als sich durch das Essen unreiner Speise zu versündigen (1 Mak. I, 65), wie nicht bloss Daniel «sich vorsetzte dass er sich nicht verunreinigen wolle mit den Leckerbissen des Königs» (I, 8), wohl desshalb, weil dieselben von Heiden zubereitet worden (s. Tobit I, 10—13; Judith X, 5; XII, 9; B. J. II, 21, 2; Vita 13); sondern noch wie Judas und seine Genossen in den Gebirgen nach Art der Thiere gelebt, 2 Mak. V, 27, τὴν χορτώδη τροφὴν σιτούμενοι, also nichts gekochtes genossen, um sich nicht zu verunreinigen (πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολυσμοῦ). Antiochus Epiphanus hatte eben nicht bloss das

von Antiochus dem Grossen erlassene Verbot (A. J. XII, 3, 4), dass kein Fremder Fleisch oder Häute von Thieren, welche die Juden für unrein hielten, nach Jerusalem bringen dürfe, aufgehoben, sondern hatte noch das jüdische Land mit unreinen heidnischen Lebensmitteln gleichsam überschwemmt.

Wie nun konnten die Mitglieder der neuen Partei der Frommen der steten Gefahr, der sie ausgesetzt, durch das Essen unreiner Speise sich zu versündigen, entgehen? Nicht anders als dadurch, dass sie keine Speise genossen, deren Herkunft ihnen unbekannt, keine Speise, von der sie nicht die Gewissheit hatten, dass sie levitisch rein, von reinen Händen, in reinen Gefässen (s. Schürer, NZG. 492) und mit reinem Holz (ibid. S. 387) zubereitet worden.

Dem Einzelnen war es nicht möglich, in der Weise die Zubereitung seiner Speisen zu überwachen, wohl aber konnte ein derartiger Control ausgeübt werden, wo mehrere Mitglieder der Partei sich zusammenfanden, ihre sämmtlichen Mahlzeiten gemeinsam genossen, und, wohl abwechselnd, deren Zubereitung übernahmen. In der Weise werden wir uns wohl den Ursprung der essenischen gemeinsamen Mahlzeiten vorzustellen haben. Denn dass deren Bedeutung noch in späterer Zeit, vornehmlich durch die levitische Reinheit der Speisen, die genossen wurden, bedingt war, geht daraus hervor, dass der Essener keine von nicht Essenern zubereitete Speise geniessen durfte, wesshalb die vom Orden ausgestossenen Mitglieder sich genau in derselben Weise wie Judas und seine Genossen, von unzubereiteter Pflanzenkost zu erhalten pflegten (vgl. B. J. II, 8, 8 mit 2 Mak. V, 27); — geht ferner daraus hervor, dass die Essener mit der Zubereitung ihrer Speisen besondere Beamten betrauten, die sie wohl unter den zuverlässigsten Mitglieder der Secte besonders wählten (A. J. XVIII, 1, 5) und denen sie den Ehrennamen «Priester» beilegten; — geht endlich daraus hervor, dass sie ihre Mahlzeiten nur genossen, nachdem sie sich zuvor durch ein Bad gereinigt.

Der Ursprung der essenischen gemeinsamen Mahlzeiten

kann also wohl nur erklärt werden durch die Angst der Essener, sich durch das Essen unreiner Speisen zu versündigen. Erst später mögen die Essener ihren gemeinsamen Mahlzeiten eine gewisse gottesdienstliche Bedeutung beigelegt, in ihnen ein Equivalent der Opfer erblickt haben. Die Veranlassung hiezu haben jedenfalls weniger specifisch essenische, als allgemein jüdische Anschauungen gebildet. Denn die Juden, nicht bloss Palästina's (s. oben S. 66), sondern auch der Diaspora, wenigstens Alexandriens, schrieben auch ihren gemeinsamen Mahlen, die sie allerdings meist nur am Sabbath genossen, einen gewissen gottesdienstlichen Karakter zu, sahen sie an als fast ebenso heilig und Gott wohlgefällig als die Opfer- und Passahmahlzeiten, welchen sie übrigens offenbar nachgebildet worden.

Eine nothwendige Folge dieser gemeinsamen Mahlzeiten waren im Essenismus sowohl die Organisation der Secte (die Bestellung zunächst wohl von Priesterköchen, sodann von Verwaltern, zuletzt von Vorstehern), als auch die Gütergemeinschaft. Hiermit aber waren genügende Motive zum Zusammenleben, zum Zusammenwohnen gegeben, zur Bildung jener essenischen Gemeinden, die zur Zeit des Philo und Josephus bestanden haben.

Die Vorliebe der Essener für den Aufenthalt auf dem Lande (A. J. XVIII, 1, 5) hat wohl darin seinen Grund, dass sie daselbst leichter als in den Städten sich vor aller unreinen Berührung hüten, ihre Lebensideale verwirklichen, ihre gemeinsame Lebensweise führen konnten. Sklaven mögen sie desshalb keine in ihren Colonien geduldet haben, weil dieselben eine stete Gefahr für die essenische Reinheit begründet hätten, und bei der Gemeinschaft der Güter und des Erwerbs der Mitglieder unschwer entbehrt werden konnten.

Durch ähnliche praktische Rücksichten war wohl auch in erster Linie das Verhalten der Essener dem weiblichen Geschlecht gegenüber bedingt. Philo hat gewiss das richtige getroffen, wenn er (Apol. § 14) das eheliche Leben mit dem gemeinsamen Leben und der Gütergemeinschaft für unverträglich erklärt hat. Wie ihre jüdischen Zeitgenossen,

so dachten übrigens die Essener wohl auch viel zu gering vom weiblichen Geschlecht, als dass sie sich dazu verstanden hätten, Frauen als gleichberechtigte Mitglieder in ihren Orden aufzunehmen. In ihrer Verwerfung der Ehe musste sie vollends «die alttestamentliche Anschauung von der Unreinheit des menschlichen Samenergusses,» Levit. XV, 16 ff.; Deut. XXIII, 11 f., und namentlich des Beischlafs, Lev. XV, 18; vgl. Jos. Cont. Ap. II, 24, bestärken (s. Schürer 615).

Als das Resultat langjähriger Erfahrungen dürfte auch die Gliederung des Ordens in vier Grade angesehen werden. Die verchiedenen Stufen des Noviziats mögen sich den Essener als die zweckmässigsten erwiesen haben, um der Aufnahme in den Orden von Unwürdigen vorzubeugen, die die Heiligkeit der ganzen Gemeinde gefährdet hätten.

Mit einem Male hingegen scheint die Eidesformel entstanden zu sein, die ein jedes Mitglied bei seiner Aufnahme in den Orden ablegen musste. Josephus theilt uns diesen Eid in einer erfreulichen Ausführlichkeit mit (B. J. II, 8, 7). Auch hat ihn sicherlich der Gewährsmann des Philo in QOPL. genauer gekannnt (877, D). In der Formulirung, in der er bei Josephus vorliegt, besteht er aus zwei Theilen, aus allgemein sittlichen und aus specifisch essenischen Verpflichtungen. Als specifisch essenisch erweisen sich folgende Gebote: Keinem die Lehre anders mitzutheilen, als sie jeder selbst empfangen, die Schriften ihrer Verbindung und die Namen der Engel gleichmässig zu bewahren, und ferner ἀφέξεσθαι δὲ λῃστείας. Letzteres fasst man gewöhnlich auf, als sich (im allgemeinen) der Beraubung zu enthalten; allein diese Verpflichtung ist schon im ersten Theil des Eides enthalten («die Hände von Diebstahl rein zu halten») und hätte desshalb an diesem Orte keinen Sinn. Herzfeld III, 381, cf. 376, schlägt desshalb vor, statt λῃστείας, λαϊστίας (des Essens mit dem Volke) zu lesen. Es wäre nun dies in der That eine vortreffliche Conjectur, da wir aus § 8 ersehen, dass die Essener sich verpflichteten, keine von Nichtessenern bereiteten Speisen zu geniessen; nur Schade, dass sich das Wort nirgends nachweisen lässt und man nicht

einsieht, wesshalb es Josephus hier besonders erfunden hätte. — Josephus kann mit den ξεσθαι λῃστείας nur gemeint haben, entweder dass die Essener versprachen, sich dem Treiben der λῃσταί, der Aufrührer gegen die römische Regierung (s. A. J. XV, 10, 5; XVI, 9, 1) fern zu halten, oder was bei der Stellung des betreffenden Gelübdes im essenischen Eide wahrscheinlicher, dass die Essener sich verpflichtet von dem gemeinschaftlichen Gute nichts zu veruntreuen (vgl. § 6).

Bedeutend länger und für unsern Zweck weit wichtiger ist der erste Theil des essenischen Eides, und zwar vornehmlich desshalb, weil er das religiöse und sittliche Ideal der Essener enthält und dieses Ideal bis in die einzelnsten Züge mit demjenigen übereinstimmt, das Psalm XV aufstellt. Es hat hierauf zum ersten Male Pécaut verwiesen, Les Précurseurs du Christianisme, Nouvelle Revue de Théologie, Strasbourg 1858, p. 194. Die Aehnlichkeiten zwischen Psalm XV und dem essenischen Eide sind aber so zahlreich und auffallend, dass man nicht umhin kann, diesen letztern in seiner Entstehung als vom Psalme abhängig anzusehen. Diese Annahme hat um so mehr für sich, als der betreffende Psalm sich in einer ganz vortrefflichen Weise zu einer Gelübdeformel der Frommen eignete, da er kurz und bündig auf die im Vers 1 gestellte Frage antwortet: wie beschaffen ist die Frömmigkeit des Menschen, den Gott als wahres Mitglied seiner Gemeinde anerkennt.

Zur nähern Begründung obiger Annahme sei hier Psalm XV sowie der essenische Eid, sowohl nach Josephus (B. J. 8, 7) als nach der Umschreibung, die Philo (QOPL. 877, D f.) davon gibt, synoptisch zusammengestellt.

Psalm XV.	Josephus B. J. II, 8, 7.	Philo QOPL. 877, D.
Wer ist ein frommer Israelit?	Der Essener schwört bei seiner Aufnahme in den Orden:	Die κανόνες der Essener sind:
Vers 2. Wer untadelig wandelt und Gerechtigkeit übt, und Wahrheit redet von Herzen (fromme Gesinnung hegt).	Gott zu ehren, die Gerechtigkeit gegen die Menschen zu bewahren,	Liebe zu Gott, Liebe zur Tugend, Liebe zu den Menschen, die Gesetzmässigkeit (τό νομιμον).
3. Wer nicht mit seiner Zunge verleumdet, und seinem Nächsten kein Arges thut, und keine Schmähung ausspricht gegen den Nächsten.	die Wahrheit stets zu lieben; weder aus eigenem Antriebe, noch auf Anderer Befehl Jemandem Schaden zuzufügen,	Enthaltung von der Lüge, vom Eide,
4 a. Wer die Gottlosen verachtet, aber die Gottesfürchtigen verehret.	die Ungerechten stets zu hassen, und mitzukämpfen für die Gerechten, bereit zu sein die Lügner zu überführen,	Wohlwollen gegen die Menschen.
4 b. Wer dem Nächsten schwöret und ändert nicht (sein Versprechen hält).	die Treue stets zu bewahren (gegen Jedermann), die Wahrheit stets zu lieben,	(Enthaltung von der Lüge.)
5 a. Wer sein Geld nicht auf Wucher gibt,	die Hände von Diebstahl und das Gewissen von unerlaubtem (ἀνόσιος) Gewinn rein zu erhalten,	Verachtung des Geldes,
5 b. und Bestechung nicht annimmt gegen Unschuldige.	wenn er selbst einmal herrschen würde u. s. w. (d. h. gerecht zu regieren, vgl. II, 8, 9).	Gesetzmässigkeit.

Sieht man in Obigem ab von dem, was im Psalm lediglich dem Parallelismus zu Liebe da ist, von dem, was andererseits im essenischen Eide bei Josephus und Philo sich als Umschreibung, Erklärung und Zusatz erweist, so wird man zugestehen, dass sachlich der Inhalt des Psalmes und des Eides sich decken, so vollständig wie möglich. Diese Uebereinstimmung könnte bei den verschiedenen Medien, durch welche der essenische Eid bei Josephus und Philo hindurchgegangen, gar nicht vollständiger gedacht werden. Sie beweist aber jedenfalls, dass eine grosse Affinität zwischen dem Essenismus und den Kreisen der Frommen vorhanden gewesen, aus welchem wohl auch dieser Psalm hervorgegangen, und dass das Idealbild eines frommen Israeliten, welches der Psalm entwirft, mit den essenischen Idealen vollständig übereingestimmt hat.

Wesshalb nun aber haben die Essener gerade diese Ideale aufgestellt, und dieselben mit einem so eisernen Fleisse zu verwirklichen versucht? Die Antwort dürfte sich aus der in diesem Kapitel geführten Untersuchung ergeben haben, und dürfte um so eher vielleicht sich als die im Grossen und Ganzen richtige erweisen, als sie eine mächtige Stütze findet in den Tendenzen, die ganz im besonderen die Apokalyptik, aber auch, zum Theile wenigstens, der Pharisäismus verfolgten.

VI.

Der Essenismus im Verhältniss zu den zeitgenössischen jüdischen Parteiungen.

Mit Recht hat in neuerer Zeit namentlich Hilgenfeld (Apokalyptik, S. 12 ff.; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, S. 301) auf die Apokalysen verwiesen, als auf Geschichtsquellen ersten Rangs, durch welche die Wissenschaft ihre Kenntniss der innern Zustände im Schoosse des nachmakkabäischen Judenthums nicht unwesentlich erweitern und ergänzen könnte. In der That gewähren uns die Apokalypsen einen unmittelbaren Einblick, nicht bloss in das Hoffen derjenigen Kreise, die sie hervorgebracht, sondern noch in ihr Denken und Fühlen, in ihre gesammte religiöse Weltanschauung. Wir sind zwar durch nichts berechtigt, denjenigen Ideen, die uns in den Apokalypsen entgegentreten, sofort eine sehr grosse Verbreitung im Schoosse des jüdischen Volkes beizulegen, aber um so unstreitiger dazu, die Existenz einer Partei zu statuiren, — mag diese nun gross oder gering gewesen sein, — die diese Ideen in einer mehr oder minder vollständigen und consequenten Weise vertreten hat, an welche sich desshalb auch der Apokalyptiker in erster Linie wendet.

Von diesem Gesichtspunkt ausgehend, dass die in Palästina entstandenen Apokalypsen (d. h. Henoch und Moses, sowie die mit denselben nahe verwandten Psalmen Salomo's)

nicht die Anschauungen eines vereinzelten Individuums, vielmehr die einer bestimmten Partei im Schoosse des Judenthums enthalten, mögen sie hier vornehmlich in Betreff der Stellung, die sie zum Tempelwesen eingenommen, etwas eingehender besprochen werden.

Trotz des Auseinandergehens der Kritiker, in der Bestimmung des Umfangs und der Zeit der Abfassung der verschiedenen Schriften, aus welchen unser Henochbuch besteht, so herrscht doch eine fast allgemeine Uebereinstimmung darin, dass die Grundschrift etwa aus Cap. I-XXXVI und LXXI-CV bestanden habe (so Lücke, Dillmann, Köstlin, Hilgenfeld, Wittichen, Schürer), und dass dieselbe noch dem zweiten oder dem Anfange des ersten vorchristlichen Jahrhunderts angehöre. Es genügt dies hier einfach constatirt zu haben, da die betreffenden Aeusserungen des Henoch über den Tempel- und Opferdienst sich in Cap. LXXXIX sqq., also in der «Grundschrift», befinden.

Dass der Verfasser von Henoch nicht principiell gegen den Tempelkultus gestimmt war, beweisen die Stellen:

Cap. LXXXIX, 50: Und der Herr der Schafe (= Gott) stand auf jenem Thurm (= Tempel) und einen vollen Tisch setzte man ihm vor. Cap. LXXXIX, 67, und ich ward sehr traurig, weil selbiges Haus der Schafe zerstört wurde.

Der erste Tempel gilt also dem Verfasser als ein gesetzlicher, er ist «gebaut für immer und ewiglich», Cap. XCIII, 7. Dass er den zweiten Tempel hingegen verworfen, geht aus Cap. LXXXIX, 73 hervor: Sie bauten wiederum einen Tempel, «und sie begannen wiederum einen Tisch vor den Thurm zu stellen, aber alles Brod auf ihm war befleckt und nicht rein.» Cap. XC, 28 ff.: und ich sah wie Gott «jenes alte Haus (d. h. den Tempel, oder Jerusalem sammt dem Tempel) einhüllte; und man schaffte alle die Säulen hinaus, und alle die Balken und Zierrathen selbigen Hauses wurden zugleich damit eingewickelt, und man schaffte es hinaus, und legte es an einen Ort im Süden des Landes. Und ich sah den Herrn der Schafe, bis er ein neues Haus brachte, grösser

und höher als jenes erste, und es an den Ort des ersten, das eingewickelt worden war, aufstellte.»

Dem Verfasser gehört also sicherlich der Tempeldienst mit zur Religion. Nirgends spricht er sich principiell gegen denselben aus, und wie ihm der erste Tempel für heilig gilt, so darf auch in den messianischen Zeiten der Tempel nicht fehlen, Cap. XC, 29 u. XXV, 5.

Aber warum kehrt der Herr bei Henoch nicht in den zweiten Tempel ein? Warum ist das Brod, das auf dem Tische liegt, befleckt und nicht rein? Warum schafft ihn Gott fort beim Gericht?

Die Antwort wird sich aus der Assumptio Mosis und aus den Psalmen Salomo's ergeben.

Jedenfalls aber haben wir es schon hier bei Henoch mit einer im Schoosse des Judenthums wahrhaft unerhörten Stimmung zu thun. Wer als Jude jenen Tempel als unheilig und befleckt zu erklären wagte, den ein Haggai und andere Gottesmänner verherrlicht hatten, an welchen Millionen von Juden mit treuer Verehrung hingen, der musste fürwahr hiezu mächtige Gründe haben. Es ist ferner undenkbar, dass er mit diesen Gesinnungen in einem Tempel geopfert hätte, der ihm als von Gott verlassen galt, an dem Gott kein Wohlgefallen, dessen Tisch befleckt.

Gibt sich im Buche Henoch das eigentliche Motiv der Verwerfung des Tempelkultus nicht recht deutlich kund, so liegen umgekehrt genügende Motive in der Mosesapokalypse[1] vor, um dieselbe zu erklären, ohne dass sie,

[1] Die Zeit der Abfassung der Mosesapokalypse kann unmöglicher Weise Cap. VII entnommen werden, ganz abgesehen davon, dass es vielleicht bloss eine «nachträgliche Berechnung der Geschichte» (Schürer 541) enthält. Dass übrigens der Verfasser nicht sofort nach dem Tode Herodes M. das Endgericht erwartet, ergibt sich aus Cap. VII: Et regnabunt de his (d. h. den Zeiten der Söhne des Herodes) homines pestilentiosi, welche Menschen erst durch ihr gottloses Treiben das Strafgericht Gottes herbeiführen werden (Cap. VIII, veniet in eos ultio et ira, etc.). Dies führt uns aber bereits tief in das erste christliche Jahrhundert. Auf dieselbe Zeit lassen auch Cap. XI und XII schliessen, die nur einen Sinn haben, wenn ein grosses Ereigniss, ein gewaltiger Krieg in Aussicht stand. Woher sonst die Verzagtheit des Josua, der fürchtet,

wenigstens in den Fragmenten, die wir besitzen, direkt ausgesprochen worden wäre. Dass der Mosesapokalyptiker jedoch so vollständig wie Henoch mit dem gesammten Tempelwesen gebrochen haben mochte, geht mit einer grossen Wahrscheinlichkeit aus Cap. VII und VIII hervor, die dabei noch für die Geschichte des Essenismus, so wie dieselbe im vorigen Abschnitt construirt worden, einen trefflichen Anhaltspunkt, und eine nachträgliche Bestätigung bieten dürften. Sie seien desshalb hier etwas eingehender besprochen.

Wie für Henoch, so bildet auch für Moses die Rückkehr aus dem Exil den Punkt, wo seine Darstellung einen besonders polemischen Karakter annimmt. Die Zurückgekehrten beflecken das Haus ihres Dienstes, und huren nach fremden Göttern, was hier, wo an eigentlichen Götzendienst nicht mehr gedacht werden kann, sicher von ihrer laxen Auffassung des Gebotes der Absonderung zu verstehen ist. Dass dieser Vorwurf vor Allen, wenn nicht ausschliesslich, den Zadokiten galt, welche ja mit dem heidnischen Ausland in Verkehr standen, und zum Theile wenigstens, wie wir dies aus den Makkabäerbüchern ersehen, den Ideen und der Kultur des Heidenthums nicht unzugänglich gewesen, ist wahrscheinlich. Weit wichtiger jedoch, dies beweist seine Umständlichkeit, ist dem Verfasser folgendes (Cap. V, edit. Fritzsche, Libri apocryphi veteris Testamenti. Lipsiæ 1871, p. 709): non enim sequentur veritatem Dei, sed quidam altarium inquinabunt de muneribus quæ imponent Domino,

die Könige der Amorrhäer möchten gegen Israel ziehen, um es zu vernichten, woher sonst der Hinweis des Moses darauf, dass Gott, omnia prævidit et pronovit cunctis, seine Verheissung des Sieges non propter pietatem plebis huius, und seine Versicherung, dass Gott niemals den gänzlichen Untergang des Volkes zugeben würde, nam ut in totum exterminet et relinquat eos fieri non potest. Ein fernerer Beweis, dass die Mosesapokalypse, wie dies bereits Fritzsche, Libri apocryphi, p. XXXVI, vermuthet, in das sechste Jahrzehnt gehört (dass also Cap. VI das breviora tempora vielleicht als eine falsche Uebersetzung von τραχυτέρους χρόνους mit Volkmar anzusehen ist) dürfte der später eingehender zu besprechenden Karakteristik der homines pestilentiosi zu entnehmen sein.

qui non sunt sacerdotes sed servi de servis nati, etc. Diese Stelle wird gewöhnlich (mit Ausnahme etwa Schürer's, S. 538) auf die Hasmonäer bezogen, indem man sich auf Josephus A. J. XIII, 10, 5 beruft. Allein daraus, dass die Mutter des Hyrkan zur Zeit der Syrerkriege in Gefangenschaft gerathen, d. h. soviel wie Sklavin gewesen (was übrigens, nach Josephus, eine böswillige Erfindung war), wird man doch nicht beweisen können, dass auch der Oheim, sowie der Vater des Hyrkan, «Sklaven von Sklaven geboren» gewesen. Uebrigens kann der Verfasser der Mosesapokalyse die Hasmonäer hier gar nicht gemeint haben. Er führt dieselben vielmehr erst Cap. VI in die Geschichte ein, mit den Worten: Tunc exurgent illis reges imperantes et in sacerdotes summi Dei vocabuntur. Er lässt also mit den Hasmonäern eine neue Periode in der Geschichte beginnen. Es wäre übrigens ganz unerklärbar, wenn der Verfasser mit dem unbedeutendsten unter den Hasmonäern, mit Aristobul I, eine neue Periode in der Geschichte eröffnet hätte, einzig desshalb, weil derselbe, was die alten Geschichtschreiber gar nicht oder nur so nebenbei bemerken (s. Schürer, S. 118) sich den Königstitel beigelegt. Diesem geringfügigen, zu seiner Zeit längst vergessenen Ereigniss zu liebe, wird der Verfasser fürwahr die Geschichte der Hasmonäer nicht in zwei Perioden zertheilt und sie zuerst als quidam, sodann als reges imperantes seinen Lesern vorgeführt haben. Und ferner waren ja die Hasmonäer Sacerdotes, d. h. Hohepriester, lange bevor sie sich den Königstitel beilegten, konnten also nicht erst unter Aristobul zu Hohepriestern ernannt werden. Mit diesen in sacerdotes summi Dei vocabuntur (κληθῆναι εἰς ἱερέας, Schmidt-Merx, S. 144) hat übrigens offenbar der Verfasser den Volksbeschluss 1 Mak. XIV gemeint, durch welchen in der That die Hasmonäer, die bereits alle politische Macht in den Händen hatten, auch noch zu Hohenpriestern bestellt wurden. Eine schliessliche Bestätigung findet obige Auffassung darin, dass der Verfasser die priesterliche Abstammung der Hasmonäer gar nicht in Abrede stellt, da er von Herodes bemerkt: Succedet illis (d. h. den Hasmonäern) rex petulans, qui non erit de genere

sacerdotum, während er doch die servi de servis nati (unter welchen man die Hasmonäer hat verstehen wollen) als qui non sunt sacerdotes bezeichnet.

Wenn aber mit den quidam die Hasmonäer nicht gemeint sind, so kann der Mosesapokalyptiker dabei nur die Hohenpriester, die unmittelbar vor den Hasmonäern am Tempel fungirten, im Auge gehabt haben. Wie auch hätte er, der die doch weniger verwerflichen Ungerechtigkeiten, welche die hasmonäischen Hohenpriester begangen, so scharf rügt, die so lüderliche Hohepriesterwirthschaft zur Zeit der Syrerkriege mit Schweigen übergehen sollen.

Diese unwürdigen Hohenpriester der Syrerzeit kennzeichnet der Verfasser zunächst als qui non sunt sacerdotes. Nur auf einen einzigen Hohenpriester der jüdischen Geschichte kann dieser Vorwurf bezogen werden, und zwar auf den Benjaminiten Menelaus, den der Verfasser, trotzdem er den Vorwurf auf sämmtliche Hohepriester der Syrerzeit auszudehnen scheint, ganz im besondern im Auge gehabt haben kann, da er die Hohenpriester nicht im einzelnen karakterisirt, sie vielmehr in einem allgemeinen Verdammungsurtheil begreift.

Er nennt sie ferner servi de servis nati. Von Sklaven im eigentlichen Sinne des Wortes, die priesterliche Funktionen ausgeübt, weiss die Geschichte nichts. Es möchte desshalb das Wort Sklave und Sklavengeborener als blosser Schimpfname aufzufassen sein, womit der Verfasser die Hohenpriester der Syrerzeit brandmarkt, ähnlich wie gewisse Pharisäer dem Hyrkan vorwarfen, er sei der Sohn einer Sklavin (Jos. A. J. XIII, 10, 5), wie das Volk dieselbe Beschuldigung, er sei ein Sklavengeborener, gegen Alexander Janäus schleuderte (Jos. A. J. XIII, 13, 5), wie das Volk und noch die späteren Rabbinen (s. Derenbourg 151 und 148; Schürer 131 f.), König Herodes als «den Sklaven» zu schelten beliebten. Das Wort Sklave dürfte desshalb im gewissen Sinn als Schimpfname im späteren Judenthum gegolten haben. Eine andere Möglichkeit jedoch ist die, dass der Verfasser mit diesem Worte die knechtische Abhängigkeit der Hohenpriester der Syrerzeit von der heidni-

schen Regierung habe bezeichnen wollen, wie er ja das Wort «dienen» stets im weitesten Sinn gebraucht (Cap. III; V; VII). Belege für die knechtische Abhängigkeit eines Jason, Menelaus und Alkimus liessen sich, wie dies schon gezeigt wurde, in grosser Zahl aus den zwei Makkabäerbüchern beibringen.

Wie dem nun auch sei, dem Mosesapostalyptiker erscheint die Zeit der Syrerkriege als die Periode der höchsten Entwürdigung und Schändung des Heiligthums, und zwar nicht desshalb, weil der Tempel von den Heiden entweiht worden, — wovon der Verfasser, was höchst karakteristisch für seinen ganzen Standpunkt, gar keine Notiz nimmt, — sondern weil damals das Priesterthum in den Händen Unwürdiger sich befunden, die kein Recht darauf hatten, und die dazu noch alle Ungesetzlichkeiten sich zu Schulden kommen liessen, so dass mit all' den Opfern, die sie darbrachten, sie den Altar geradezu befleckten (altarium inquinabunt de muneribus quæ imponent Domino). Die oppositionelle Stellung des Verfassers der Mosesapokalypse zum Tempeldienst ist also durch sein Urtheil über die Inhaber der priesterlichen Würden bedingt.

Kaum besser als mit den Hohenpriestern der Syrerzeit ist es nach unserem Verfasser bestellt mit den Hasmonäern, die er kurz, aber um so schärfer karakterisirt als facientes impietatem ab sancto sanctitatis, wesshalb er auch das Strafgericht, das Herodes über sie verhing, als ein vollständig gerechtes betrachtet (Herodes iudicabit illis quo modo digni erunt, Cap. VI).

Noch härter jedoch sind die Anschuldigungen, die der Verfasser gegen die hohenpriesterlichen Geschlechter seiner Zeit, die Inhaber der Tempelwürden, schleudert. Der betreffende Passus lautet, Cap. VII.

Regnabunt de his (den Zeiten der Söhne des Herodes) homines pestilentiosi et impii, dicentes se esse iustos. et hi suscitabunt iram animorum suorum et erunt homines dolosi, sibi placentes, ficti in omnibus suis et omni hora diei amantes convivia devoratores gulæ — — — [?] rum

bonorum comestores, dicentes se hæc facere propter misericordiam eorum, sed et exterminatores, queruli et fallaces, celantes se ne possint cognosci, impii in scelere, pleni et iniquitate ab oriente usque ad occidentem, dicentes «habebimus discubitiones et luxuriam edentes et bibentes, [?]tavimus nos, tamquam principes erimus». et manus eorum et mentes immunda tractabunt, et os eorum loquetur ingentia, et superdicent: noli [tu me] tangere, ne inquines me [lo]co [in quo] [ver]s[or] — — in plebem quæ s[erv]a[t] illis . . .

Diese Stelle, vielleicht die allerwichtigste der ganzen Mosesapokalypse, da der Verfasser eine zeitgenössische Partei schildert, deren gottloses Treiben er für die herannahende Bedrückung verantwortlich macht, wird zwar gewöhnlich auf die Pharisäer bezogen. Allein hiegegen lässt sich einwenden:

Dass fast in allen Stücken unser Verfasser eine der pharisäischen nahe verwandte oder gar identische Gesinnung bekundet;

dass seine Angriffe in Cap. V und VI ausschliesslich den Inhabern der hohepriesterlichen Würde gelten;

dass viele Züge seiner Schilderung gar nicht auf die Pharisäer bezogen werden können, alle aber, ohne Ausnahme, auf die Sadducäer passen;

und endlich dass sich zeitgenössische Urtheile über die Sadducäer nachweisen lassen, die so vollständig wie möglich mit denjenigen des Verfassers der Mosesapokalypse übereinstimmen.

In der That hätte der Verfasser von den Pharisäern niemals aussagen können, dass dieselben erst seit dem Tode Herodes des Grossen eine bedeutendere Gewalt ausgeübt haben (regnabunt), da dieselben ja bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert beim Volke in hohem Ansehen standen, und sich sogar bisweilen unter den Hasmonäern an der Leitung der Staatsangelegenheiten betheiligt haben (s. Schürer 128 ff.), welchen politischen Einfluss sie unter Herodes vollständig eingebüsst, und auch unter dessen Söhnen, sowie unter den römischen Prokuratoren nicht wieder

erlangt haben. Es passt desshalb dieses regnare viel besser auf die Zadokiten, die in gutem Einverständniss mit den römischen Herrschern stehend, jedenfalls unter denselben einen weit bedeutenderen Einfluss auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten ausgeübt haben als ihre Gegner, die Pharisäer. Nicht auf die Pharisäer kann ferner das impii bezogen werden, da dieselben es ja äusserst streng mit ihrer Rechtgläubigkeit und der Erfüllung des ganzen Gesetzes nahmen, wohl aber auf die Sadducäer, die sowohl in dogmatischer als ritueller Hinsicht das Gesetz in einer weit freiern Weise auffassten, und sich trotzdem viel auf ihren Namen der Zadikim, der Gerechten, zu Gute gehalten haben mögen (dicentes se esse iustos).

Das dolosi passt ganz gut auf die zweideutige politische Stellung der Sadducäer, das sibi placentes, auf ihren Egoismus, ihren Adelstolz (Jos. B. J. II, 8, 14), das ficti auf ihre Psal. Salom. IV, 13 ff. gerügte Verstellungskunst, das devoratores, weit besser als auf Leute, deren einfache Lebensweise Josephus rühmt (A. J. XVIII, 1, 3), auf reiche Aristokraten (ib. § 4; vgl. XIII, 16, 2), «die auf ihren Tafeln silberne und goldene Geräthe hatten» (s. Grätz III, 3. A., S. 649) und deren Schlemmerei der Talmud mit harten Worten brandmarkt (Derenbourg 234). Das bonorum comestores, dicentes se hæc facere propter misericordiam eorum lässt sich ganz leicht auf Leute beziehen, die von den Einkünften des Tempels lebten und Opfermahlzeiten genossen, das queruli et fallaces auf solche, die mit keiner Partei zufrieden, zwischen denselben hin- und herschwankend, ihre eigene Gesinnung aber geheimhielten (celantes se non possent cognosci), da sie kein anderes Ziel verfolgen, als bei einer Veränderung der politischen Verhältnisse grössere Reichthümer und höheres Ansehen zu erlangen, [mu]tavimus nos tamquam principes erimus. Dass trotz der offenbaren Ruchlosigkeit und Gottlosigkeit dieser Leute das Volk ihnen dennoch unterwürfig ist (plebs quæ s[erv]a[t] illis), ihnen dient, erklärt sich einzig daraus, dass sie die priesterlichen Familien sind, die Inhaber der Tempelwürden, denen man selbst da, wo sie mit ihren Händen unreines

treiben (immunda tractantes), dass heisst, die Opfer im Tempel verunreinigen (s. Derenbourg 234; bes. Psalm Salom. VIII, 13), nichts zu leide thun kann, da sie sofort den Mund voll nehmen und sagen «noli [tu me] tangere ne inquines me loco [in quo ver]s[or], d. h. im Tempel.

Eine schliessliche Bestätigung obiger Deutung des Cap. VII auf die Sadducäer liefern einige karakteristische Aussprüche eines «Bewohners Jerusalems», der zur selben Zeit gelebt wie der Verfasser unserer Apokalypse. Seine Worte, die uns der Talmud erhalten, lauten (Hausrath, NZG. III, 346, nach Derenbourg 232): «Wehe mir ob des Geschlechtes des Bœthos, und Wehe mir ob seines Spieses! Wehe mir ob des Geschlechtes des Hannas, wehe mir ob ihres Schlangengezischs! Wehe mir ob der Familie des Kanthera, wehe mir ob ihrer Feder! Wehe mir ob der Familie des Ismael ben Phabi, wehe mir ob ihrer Faust! Sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Eidame Tempelaufseher, und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken.» — «Viermal ertönte der Tempel vom Ruf: Hinaus, ihr Söhne Elis, ihr besudelt den Tempel des Ewigen! Hinaus, Isaschar, der du nur dich selbst in Ehren hältst und die Opfer entweihst, die dem Herrn geheiligt sind! Machet weit die Thore, lasst herein Ismael ben Phabi, den Schüler des Pinehas! Machet weit die Thore, lasst herein Sohanan, Sohn des Nedebaï, den Sohn der Gefrässigkeit, damit er sich Opfer schlachte.»

Die Identität der homines pestilentiosi mit den Hohenpriestern, d. h. Sadducäern, des Talmud, kann nicht in Abrede gestellt werden.

Hier wie dort ist eine Partei gemeint, die eine hohe Stellung in der jüdischen Gesellschaft einnimmt (Regnabunt de his, etc.); hier wie dort sind es verworfene Menschen, sibi placentes, «die nur sich selbst in Ehren halten», devoratores gulæ, «Söhne der Gefrässigkeit», deren manus et mentes immunda tractabunt, «solche, die die Opfer entweihen», bonorum comestores, dicentes etc., impii in scelere, «Priester, deren Knechte das Volk mit Stöcken schlagen», oder wie dies Josephus A. J. XX, 9, 2, vgl. 8, 8, genauer angibt, ihre Knechte (zu denen das lüderlichste Gesindel gehörte)

in die Scheunen schickten um den Zehnten der Priester mit Gewalt wegzunehmen, wobei die Knechte sich nicht scheuten diejenigen zu schlagen, die ihnen denselben nicht ausliefern wollten. Zu dem pleni iniquitate ab oriente usque ad occidentem bietet Josephus noch weitere Parallelen: A. J. XX, 8, 8, berichtet er von den Zerwürfnissen und den Strassenkämpfen, zu welchen es zwischen den Hohenpriestern kam; XX, 9, 2, von der Kunst des Hohenpriesters Ananias, sich viel Geld zu verschaffen; und von der Verruchtheit der andern Hohenpriester, die genau wie Ananias für ihren eigenen Bedarf den Zehnten (und wohl bisweilen etwas mehr!) einsammeln liessen, «ohne dass ihnen Jemand Widerstand leisten konnte».

Aus all dem ergibt sich, dass der Mosesapokalyptiker sämmtliche Hohenpriester, die seit den Syrerkriegen am Tempel fungirt, in demselben verdammenden Urtheil begreift: sie alle gelten ihm als ungerechte, sündhafte Menschen, die den Altar befleckt, deren Opfer daher Gott auch nicht angenehm sein können.

Ist nun aber, namentlich wegen dieser Verwerfung des Tempeldienstes, der Verfasser der Mosesapokalypse ein Essener gewesen, wie dies, allerdings mit ganz andern Gründen, Schmidt-Merx, S. 122 ff., zu erweisen gesucht? Widerlegen lässt sich wohl diese Hypothese nicht, aber auch nicht bis zur Evidenz erheben, so lange wir nichts Genaueres wissen über die apokalyptischen Tendenzen und deren Träger im spätern Judenthum. Es könnten ja recht wohl die apokalyptische und die essenische zwar wahlverwandte, aber doch nur parallele Richtungen gebildet haben. Auf Letzteres lassen namentlich die Psalmen Salomo's schliessen.

Die Opposition die sich in diesen vor und nach dem Jahre 63 a. C. verfassten Gemeinde-Liedern (s. Wellhausen 113) gegen die Inhaber der höchsten priesterlichen Würden, d. h. die Hasmonäer und deren Genossen, die Zadokiten, kund gibt, steht kaum an Energie derjenigen nach, der wir in der Mosesapokalypse begegnet.

Psalm I, 6 ff. (s. Hilgenfeld, Die Psalmen Salomo's, Zeitschr. 1871, S. 385; Wellhausen, S. 139.) Sie (d. h. die Hasmo-

näer, Wellhausen 140; Hilgenfeld, Zeitschr. 1868, S. 162) wurden übermüthig . . . ihre Sünden sind im Verborgenen . . . ihre Greuel überbieten die der Heiden vor ihnen (der syrischen Hohenpriester?). Sie haben das Heilige des Herrn schnöde entweiht. Ps. VIII, 12. Den Altar des Herrn betraten sie frisch von jeder Unreinigkeit weg, und in Blutfluss befleckten sie (ἐμίαινον) das Opfer wie gemeines Fleisch. Sie liessen keine Sünde übrig, die sie nicht schlimmer übten als die Heiden. Ps. II, 2. Barbaren stiegen herauf auf den Altar Gottes . . . Zum Lohne dafür, dass Jerusalems Söhne des Herrn Heiligthum befleckten, die Opfer Gottes in Gesetzeswidrigkeit entweihten (ἐμίαναν τὰ ἅγια κυρίου, ἐβεβήλουν τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ ἐν ἀνομίαις). Darum sprach er: Werfet sie weg von mir (ἀποῤῥίψατε αὐτὰ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ), nicht habe ich Wohlgefallen an ihnen.» Des Heiligthums Herrlichkeit war nichts vor Gott, gerieth in äusserste Schmach.

Aus diesen Stellen ergibt sich, dass auch die Frommen der Psalmen den Tempel als entweiht, die Opfer als bedeutungslos angesehen[1]. Und zwar, wie dies noch unzweideutiger als in der Mosesapokalypse ersichtlich ist, einzig wegen der Inhaber der hohen Tempelämter. Das Verdammungsurtheil, das sie gegen diese letzteren schleudern, ist aber nicht blos bedingt durch deren Laster, innere und äussere Unreinheit; es kehrt vielmehr zu verschiedenen Malen die

[1] Hätten wir nicht etwa in diesem Zerfallensein der Frommen mit dem Opferwesen die Ursache zu erkennen, wesshalb sie so oft die Frage aufwerfen, in welcher Weise die Sünden gesühnt werden können, Z. B. Ps. III, 8: Beständig durchforscht der Gerechte sein Hauswesen, um die Schuld zu tilgen bei seiner Uebertretung. Er sühnt die unabsichtliche Sünde durch Fasten und demüthigt seine Seele. Der Herr aber absolviert (reinigt) jeden Frommen sammt seinem Hause. — Ps. X, 1. Wohl dem Manne, den der Herr mit Zurechtweisung bedenkt und mit der Ruthe abwendet vom verkehrten Wege zur Reinigung von der Sünde, ehe das Maas erfüllt. Wer den Rücken der Ruthe darbietet, wird rein werden, denn der Herr ist denen gütig, die Züchtigung erdulden. — Ps. XIII, 9. Der Herr schafft die Uebertretungen seiner Heiligen fort durch die Züchtigung. — Ps. IX, 12. Gott wird bei Fehltritten die Seele freisprechen, die bekennet und beichtet.

Anschuldigung, dass die Hasmonäer ungesetzliche Inhaber des Königthums sowohl als der hohenpriesterlichen Würde seien.

Ps. XVII, 6. Wegen unserer Sünden erhoben sich Gottlose (die Hasmonäer) über uns, fielen uns an und stiessen uns aus (ἔξωσαν ἡμᾶς); was Gott ihnen nicht verheissen hat, nahmen sie mit Gewalt. Und noch viel deutlicher Ps. VIII, 12. Das Heilige Gottes raubten sie, da kein rechtmässiger Erbe da war, τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ διήρπαζον, οὐκ ὄντος κληρονόμου λυτρουμένου. Hier ist wohl derjenige Punkt namhaft gemacht, den man bei der Einsetzung der Hasmonäer zu Hohenpriestern mit Recht als den «wunden Fleck» bezeichnet hat. Die Hasmonäer hatten kein Recht auf die hohenpriesterliche Würde, und nur dadurch, dass der rechtmässige Erbe nicht da war, vermochten sie es dasselbe (durch dessen Aneignung ihre gesammte Machtstellung bedingt war) an sich zu bringen. Unter diesem οὐκ ὄντος κληρονόμου λυτρουμένου haben wir desshalb wohl dieselbe Persönlichkeit zu verstehen, die Daniel IX, 26 gemeint ist, woselbst unzweifelhaft das *maschiah* auf Onias III zu beziehen ist (s. Hitzig, Buch Daniel, 1850, S. 162; Reuss, Littérature politique et polémique, 1879, p. 265), wesshalb das *vean lo* non erit qui ei, nur auf den κληρονόμος, d. h. auf Onias IV passt.

So viel jedenfalls steht sicher, dass noch hundert Jahre nach der Einsetzung der Hasmonäer zu Hohenpriestern, in gewissen jüdischen Kreisen die Erinnerung an das Gesetzwidrige dieser That kräftig fortlebte.

Ist aber hiemit nicht zugleich erklärt, wesshalb die Partei der Frommen (die Essener), die sich unter den syrischen Hohenpriestern vom Tempel losgesagt, sich nicht später wiederum an denselben anschloss, als geordnetere Zustände unter den Hasmonäern eintraten?

Bedürfen wir noch weiterer Beweise, um darzuthun, dass es recht wohl im Schoosse des gesetzestrengen Judenthums bereits des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts eine Partei

geben konnte, die mit dem Tempelkultus vollständig gebrochen hatte, und mit dem hasmonäischen Hohenpriesterthum gänzlich zerfallen war, so bietet sie uns Josephus selbst in den leider nur allzuflüchtigen Notizen, die er uns über die Stellung der Pharisäer zu den Hasmonäern mittheilt. Hier allerdings, gerade wie in Leptogenesis, haben wir es mit einer Partei zu thun, die streng am Buchstaben des Gesetzes hängt, und die wohl nichts dazu hätte bewegen können, den vom Gesetz so ausdrücklich vorgeschriebenen Opferdienst zu verwerfen. Trotz dieser ihrer strengen Gesetzlichkeit oder vielmehr gerade wegen derselben, haben aber auch die Pharisäer die Hasmonäer nicht als die rechtmässigen Hohenpriester anzuerkennen vermocht. Gleich der erste Conflict (s. Wellhausen 89 ff.), von welchem uns Josephus erzählt, A. J. XIII, 10, 5, ist hervorgerufen durch die Ueberzeugung der Pharisäer, dass die Hasmonäer kein Recht auf die hohepriesterliche Würde hatten, dass sie, wie dies Ps. Salom. VIII, 12 ganz unverholen später aussprechen sollte, τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ διήρπαζον. Das Volk, erzählt Josephus, und die Pharisäer waren unzufrieden mit Hyrkan, obwohl derselbe ein Schüler der Pharisäer und ein Anhänger ihrer Partei war. Woher also diese Unzufriedenheit, wenn nicht daher, dass Hyrkan kein Recht auf die hohepriesterliche Würde besass, wie ihm denn dies auch nach Josephus der Pharisäer Eleazar ganz unverblümt vorgehalten haben soll: «wenn du (Hyrkan) gerecht sein willst (δίκαιος), so lege das Hohepriesterthum nieder, und es genüge dir an der Herrschaft über das Volk.» Der Grund, den Josephus den Eleazar anführen lässt, wesshalb Hyrkan dies thun solle, will wenig besagen, ebensowenig wie das servi de servis nati der Mosesapokalypse, ebensowenig wie der Vorwurf, den das Volk sowohl gegen Alexander Janäus als gegen Herodes erhoben hat, sie seien geborene Sklaven, ganz abgesehen davon, dass man in der Notiz des Josephus unmöglicher Weise das Wort auf den Pharisäer Eleazar selbst zurückführen kann, vielmehr nur auf den Gewährsmann des Josephus, der aus dem Stande, welchen die Parteien zu seiner Zeit einnahmen, die ganze Scene angeordnet

haben mag. So viel jedenfalls aber wird man dieser Stelle des Josephus entnehmen dürfen, dass bereits unter der Regierung des Sohnes des Simon eine heftige Opposition sich im Schoosse der streng gesetzlichen Partei gegen die Hasmonäer, als die ungesetzlichen Inhaber des Hohenpriesterthums, gereget hat. Die Geschichte dieser Opposition kann hier nicht im Einzelnen verfolgt werden. Es genügt desshalb schliesslich noch darauf hinzuweisen, wie tief das Ansehen der Hasmonäer im Volke gesunken (s. bes. Joseph. A. J. XIV, 3, 2) sein musste, damit die Pharisäer ihrem Regiment die Fremdherrschaft vorziehen (s. Wellhausen 100) und die Frommen der Psalmen Salomo's und der Mosesapokalypse ihr tragisches Ende als eine gerechte Strafe Gottes begrüssen konnten.

Die ablehnende Stellung, die die Essener der Priesterschaft und dem Tempelkultus gegenüber eingenommen, ist also in der Geschichte des nachmakkabäischen Judenthums weder eine besonders auffällige, noch eine vereinzelte. Hieraus erklärt sich auch ein Umstand, der sonst unbegreiflich bleiben müsste: nämlich die Art und Weise, in der die Essener, die doch mit ganz geringen Ausnahmen unverheirathet waren, über zwei hundert Jahre haben bestehen können. Schiebt man den Essenern vorwiegend theosophische oder philosophische Tendenzen u. dgl. unter, lässt man sie gar unter dem Einfluss fremdländischer Ideen entstanden sein, so ist man dadurch auch genöthigt, um ihr ferneres Bestehen zu erklären, anzunehmen, dass die weitern Kreise, in welchen sie sich recrutirten, während zwei hundert Jahren unter denselben philosophischen oder theosophischen Einwirkungen gestanden haben, die den Essenismus zunächst in's Leben gerufen, was doch eben so unwahrscheinlich als unerweisbar ist. Verdankt hingegen der Essenismus seinen Ursprung einer religiösen Opposition gegen die Hierarchie, einer Opposition, die, wie dies nachgewiesen worden, seit den Syrerkriegen nicht wieder nachgelassen hat, so begreift man ohne Mühe, wie aus den Kreisen jener Frommen, die wir durch Henoch, die Psalmen Salomo's, die Mosesapokalypse kennen, immer wieder und

zu allen Zeiten neue Mitglieder dem Essenismus zugehen konnten. Enthielt doch derselbe viele wahlverwandte Elemente, und bot er ihnen die Möglichkeit, dem heiligen Gesetz, das sie in bewusster Weise in Betreff des Tempelkultus übertraten, in einer andern Weise wiederum Genüge zu thun.

Durch die Annahme, dass der Bruch mit dem Tempeldienst den Centralpunkt des Essenismus bildet, erklären sich also sowohl der Ursprung und alle Eigenthümlichkeiten der essenischen Secte, als auch dadurch die Möglichkeit ihres zweihundertjährigen Bestehens gegeben ist, die Möglichkeit jener gens æterna in qua nemo nascitur.

Es treffen somit hier zwei Linien zusammen, deren Zusammentreffen der oben versuchten Construction des Essenismus ein weiteres Moment von Wahrscheinlichkeit verleihen dürfte.

Was nun noch die sonstige Verwandtschaft der theologischen und religiösen Ansichten der Essener und der Frommen der Psalmen Salomo's (s. z. B. Ps. V, 19; XVI, 10), sowie des Henochbuches und der Mosesapokalypse betrifft, so darf auf dieselbe wohl kein allzu grosses Gewicht gelegt werden. Namentlich sind wir viel zu schlecht durch Josephus und die Rabbinen über den Glauben, die religiösen Vorstellungen des eigentlichen jüdischen Volkes unterrichtet, um sofort, wo eine Aehnlichkeit uns entgegentritt, ein Abhängigkeitsverhältniss zu statuiren, oder gar verwandte Richtungen für identisch zu erklären. Wie behutsam man namentlich in letzterm Stück verfahren muss, lehrt wohl am besten Leptogenesis, die auf jedem Blatt von der Heiligkeit der Opfer zu erzählen weiss, deren Vernachlässigung als die grösste Sünde rügt, das Priesterthum verherrlicht (nicht aber etwa die zeitgenössischen Priester) und dabei wiederum in einer ganzen Reihe von Fragen genau dieselben Gedanken vertritt, wie die Essener, wie Henoch und die Psalmen, ganz abgesehen davon, dass ihr Verfasser in mancher Hinsicht vom Henochbuch geradezu abhängig ist (s. Dillmann, Jahrb. III, S. 90).

Der Essenismus und die Apokalyptik (zu deren Produkten einigermassen auch die Psalmen Salomo's gehören) dürften desshalb am einfachsten als parallele, als nahe verwandte Richtungen im Schoosse des Judenthums anzusehen sein, deren gleiche Stellung zum Tempeldienst, gleiche religiöse Anschauungen[1], in den gemeinsamen, allgemeinen Einflüssen, unter denen sie standen, ihren Grund hat.

Die nahe Verwandtschaft zwischen Essenismus und Apokalyptik legt uns nunmehr noch in einer recht dringenden Weise die Frage nahe, ob in den essenischen Kreisen die

[1] Dass jedoch die Dogmatik der Essener eine weit entwickeltere gewesen, als die der Frommen und Apokalyptiker, muss zum Voraus angenommen werden. Denn wo etliche Hunderte von Menschen aus religiösen Motiven eine abgesonderte Lebensweise führen, und einzig nach der Verwirklichung religiöser Ideale streben, da kann auch eine gewisse dogmatische Sonderrichtung und religiöse Grübelei nicht ausbleiben. Man wäre desshalb nicht genöthigt, sofort fremde Einflüsse zu statuiren, selbst wenn uns im Essenismus Dogmen begegneten, zu welchen sich im Judenthum keine Parallelen nachweisen liessen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn die ausgebildete Angelologie, die Josephus den Essenern beilegt, ist denselben nicht besonders eigen. (S. Langen, Das Judenthum in Palästina, Freiburg 1866. S. 305 ff.). Schon Henoch kennt dreissig Engelnamen, und räumt den Engeln einen bedeutenden Wirkungskreis ein (VI, 6; XX, 1; LXXXII, 10 u. ö.). Ebenso liegen die Keime zum essenischen Spiritualismus in Henoch vor, und treten uns noch viel ausgebildeter in Leptogenesis und Mose entgegen (s. oben Cap. IV). Wesshalb sollte der Essenismus sie nicht in einem besonderen Sinne weiter gebildet haben? Was endlich noch die essenische Vorstellung von der Sonne betrifft, so erklärt sich die Wendung der Essener beim Gebet nach Osten hin, ganz leicht unter der Voraussetzung ihres Bruches mit dem Tempeldienst. Galt ihnen der Tempel als entweiht, befleckt, in den Händen ungesetzlicher Priester, hatten sie mit dem Opferdienst gebrochen, so war kein Grund mehr für sie vorhanden, auch fernerhin in der Richtung des Tempels ihre Gebete zu verrichten. Dass sie sich aber gerade dem Orient zugewendet, findet seine Erklärung in der Vorliebe der alten Völker für diesen Himmelsstrich. Ob nun im Verlauf der Zeiten sie der Sonne eine gewisse Heiligkeit beigelegt, sie als Symbol Gottes aufgefasst, kann weder bewiesen noch aber auch abgewiesen werden, da ja selbst ein Philo, De Somniis 578, D schreibt: λέγεται δὲ . . ἥλιος μὴν αὐτος ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ ἡγεμών, etc. (vgl. Jos. B. J. II, 8, 9, ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ).

messianischen Hoffnungen vorhanden waren und gepflegt worden sind.

Direkte Aussagen über diesen Punkt lassen sich unsern Quellen nicht entnehmen. Allein es hat dies wenig zu bedeuten. Für Philo haben die messianischen Hoffnungen doch eine allzu geringe Bedeutung, als dass er sie bei den Essenern einer besonderen Berücksichtigung für werth erachtet hätte, ohnehin dass er in QOPL. nur dürftig über den Essenismus unterrichtet war, und in der Apologie es vornehmlich auf heidnische Leser abgesehen hatte, vor welchen solche Ideen am besten unerörtert blieben. Noch weniger will es besagen, dass Josephus nichts über diesen Punkt verlauten lässt, zwar die Wahrsagekunst der Essener und ihre Beschäftigung mit der Prophetie erwähnt (B. J. II, 8), nirgends aber ihrer etwaigen Zukunftshoffnungen gedenkt. Denn wer die heiligste religiöse Ueberzeugung seines Volkes zu den Füssen Vespasians so in den Koth herabgezogen und entwürdigt hat, wie dies Josephus gethan, der hat fürwahr! genügende Gründe, um so wenig wie möglich sich auf diese Seite des religiösen Glaubens seiner Zeitgenossen einzulassen.

Wir sind desshalb in Betreff der Frage, ob im Schoosse des Essenismus messianische Ideen vorhanden waren, auf blosse Conjecturen angewiesen. Sollte sich jedoch die in dieser Abhandlung versuchte Construction des Essenismus auch nur in ihren gröbsten Umrissen als die richtige erweisen, so wäre damit unstreitig mehr als die Möglichkeit vom Vorhandensein messianischer Ideen im Schoosse des Essenismus gegeben, und könnte die Ansicht, die hierüber Hilgenfeld, Apokalyptik, S. 253 ff.; aufgestellt, und der sich später u. A. Hausrath, NZG. I, 140 ff.; Oehler, Herzog, RE. IX 427; Tidemann, S. 50 ff., angeschlossen, durch eine ganze Reihe neuer Argumente als vollkommen berechtigt dargethan werden.

Ganz abgesehen davon, dass wohl schon ein apokalyptisches Element in dem Sichlossagen der Asidäer von der Kriegspartei mit im Spiele war, und dass die Hoffnung der von Daniel in Aussicht gestellten Nähe der messianischen

Zeiten den Essenern später den Bruch mit dem entweihten Tempel erleichtert haben mag, bietet der Essenismus einmal alle diejenigen Elemente, welche in den Kreisen, aus welchen die Apokalypsen hervorgegangen, die Zukunftshoffnungen immer wieder von neuem belebt haben. Vor allem jenes Gefühl, das sich in den Apokalypsen und Psalmen Salomo's so energisch kund gibt, dass die gegenwärtige Lage eine unerträgliche, und dies nicht bloss wegen der allgemeinen Verdorbenheit der Menschen, wegen der Bedrückung, die die Frommen erleiden (s. Henoch, Cap. III, 12 ff.; IV, 3; Ps. IV, 13 ff.; XII, 1 ff.; XVII, 6 ff.), sondern wegen der verzweifelten religiösen Lage, in der sich die Frommen befinden. Die Kreise der Apokalyptiker stehen ja der jerusalemitischen Priesterschaft feindselig gegenüber, der Tempel Gottes gilt ihnen als entweiht. Desshalb harren sie so sehnsüchtig dem Anbruch des grossen Gerichtstages entgegen, an welchem der Messias «Jerusalem rein und heilig macht wie am Anfang», Ps. XVII, 33, vgl. 26, wo Gott das alte Jerusalem sammt dem Tempel, in dem er nicht mehr gewohnt, wegschaffen und erneuern, Henoch XC, 29, oder die Frommen zum Sternenhimmel erheben wird, Moses X, so dass sie keines Tempels mehr bedürfen. Das Zerfallensein der Essener mit dem Tempel, der Widerspruch, in den sie dadurch mit dem Gesetz gerathen, musste bei ihnen nicht anders als bei den Frommen das Verlangen nach einem baldigen Eintreten des Messiasreichs lebendig erhalten.

Ferner ist die Grundstimmung der apokalyptischen Partei eine rein passive. Ohne jedes menschliche Zuthun wird Gott das Gericht hereinbrechen lassen, die Feinde zermalmen und den Heiligen das Reich verleihen. Ja, es könnte scheinen, als ob nach dem Glauben der Apokalyptiker jedes selbständige Mitwirken des Menschen den Anbruch des grossen Tages nur verzögern würde, als ob es ein Eingriff in das Richteramt Gottes, ein Beweis von Mangel an Vertrauen auf dessen Allmacht wäre.

Am klarsten liegt wohl diese Idee in der Mosesapokalypse vor, wo der «Taxo», zur Zeit der höchsten Bedräng-

niss, mit seinen sieben Söhnen, nach einem viertägigen Fasten widerstandslos zu sterben bereit ist: «hoc enim si faciemus et moriemur, sanguis noster vindicabitur coram Domino, et tunc parebit regnum illius[1]. Schlagende Illustra-

[1] Gelegentlich nicht etwa des unerklärbaren Namens des Taxo, sondern dessen fast ebenso räthselhaften Verfahrens, sei hier eine Conjectur gewagt. Nach fast allgemein anerkanntem Urtheil ist die ganze Situation, die Cap. VIII schildert, den Vorfällen aus der Zeit der syrischen Religionsnoth nachgebildet. Es kann desshalb auch kein Zufall sein, wenn das Wort des Taxo: et moriamur potius, quam prætereamus mandata Domini Dominorum, Dei parentum nostrorum genau dasselbe aussagt, wie 2 Mak. VII, 2 b: ἕτοιμοι γὰρ ἀποθνήσκειν ἐσμὲν ἢ παραβαίνειν τοὺς πατρίους νόμους. Die Sage, der hier 2 Mak. folgt, lässt einen der sieben Märtyrer diese Worte sprechen. Es trifft sich aber sonderbarer Weise, dass hier in Mose, wie dort in der Sage, sieben Söhne erwähnt, die hier wie dort zu sterben bereit sind, eher als das Gesetz nur in einem Punkte zu übertreten. Wesshalb aber sind bei Mose die sieben Söhne aus dem Stamme Levi, dem doch der Verfasser nicht gewogen ist, und wesshalb wird gerade ihr Tod das Gottesreich herbeiführen? Des Hasses des Mosesapokalyptikers gegen die Hasmonäer ist bereits oben gedacht worden; konnte unter dem Einfluss desselben, sowie unter dem Einfluss des Buches Daniel, der Lieblingsschrift aller Apokalyptiker, die ja so viele Deutungen zuliess, die Sache dem Verfasser sich nicht etwa folgendermaassen gestaltet haben? Mattathias vom Stamme Levi, sammt seinen Söhnen, kämpften trotz der Verheissung Gottes, und übertraten (durch den Kampf am Sabbat) die Gebote, deren volle, absolute Erfüllung doch die einzigen Kräfte der Frommen sind (scitis quia hæc sunt vires nobis). Dadurch aber dass die Hasmonäer das Volk mit sich fortrissen und eine allgemeine Versündigung bewirkten, haben sie den Anbruch des grossen Gerichtstages aufgehalten (heisst es doch im Talmud: «Wenn Israel nur einen Sabbat nach der Ordnung beobachtete, würde der Sohn Davids kommen.» s. Keim I, 490; Oehler, Herzogs R. E. IX, 436). Der Taxo soll diese Schuld sühnen. Wenn abermals die Religionsnoth (ultio . . altera) hereinbrechen wird, wird abermals ein Mann vom Stamme Levi aufstehen mit seinen Söhnen, doch nicht wie die Hasmonäer wird er das Volk zum Kampf und zur Uebertretung der göttlichen Gebote anreizen, sondern er wird vielmehr mit seinen Söhnen das Beispiel des passiven Ausharrens geben, sprechen wie die sieben Märtyrer: eher sterben als das Gesetz übertreten. Widerstandslos wird er und seine (durch langes Fasten geschwächten) Söhne sich von den Feinden hinmorden lassen. Sofort aber wird Gott das Blut dieser Gerechten rächen und anbrechen lassen sein Reich.

tionen zu diesem Satze, die zeigen, wie tief derartige Ideen in alle Schichten des Volkes eingedrungen, beweist die Geschichte der belagerten Zeloten in Jerusalem, aber viel besser noch und früher, die Geschichte des Theudas (um die Mitte des vierten christlichen Jahrzehnts, Jos. A. J. XX, 5, 1) und des «Aegypters» (ib. 8, 6), die beide zuversichtlich auf ein direktes Eingreifen Gottes zu Gunsten ihrer Sache und auf den sofortigen Anbruch des Gottesreichs gezählt haben. Eines nur kann der Mensch thun, um das messianische Reich gleichsam herabzuziehen, nämlich alle Gebote Gottes genau und vollkommen erfüllen, da, nach jüdischer Anschauung, «bloss der Sünden des Volkes wegen der Messias verborgen bleibt», da, «wenn Israel nur einen Tag Busse thäte, das Reich Davids sofort kommen würde (Stellen bei Keim I, 490; Oehler, Messias, in Herzog's R. E. IX, 436). Dieselbe passive, von der Apokalyptik begünstigte Haltung finden wir auch im Essenismus. Die Essener sind «Beförderer des Friedens», verwerfen principiell den Krieg, da sie das Verfertigen von Waffen in ihrem Orden verbieten. Nicht durch die Waffengewalt also, wohl aber durch die Gerechtigkeit, der sie nacheifern, hoffen sie das Kommen des Gottesreichs zu beschleunigen. Sie machen vielfach den Eindruck, als ob durch jenes unausgesetzte Streben nach Gerechtigkeit und Heiligkeit, das sich in all' ihrem Thun erkennen lässt, sie das Herannahen des Gottesreichs erzwingen, durch ihre «gottgefällige Leistungen vom Himmel herabziehen» (Hausrath I, 142), ja, weit mehr! als ob sie, die Hasidim, die Frommen, die ὅσιοι, die Heiligen, einstehen wollten für die Sünden ihres Volkes, damit ähnlich wie dort in der Mosesapokalypse, der Opfertod des Taxo und seiner sieben Söhne, so hier ihre Gerechtigkeit dem ganzen verschuldeten Volke zu gute käme.

Uebrigens hätte schon an und für sich das unausgesetzte Ringen der Essener mit der Gerechtigkeit, ihr Streben nach einer absoluten Erfüllung des ganzen Gesetzes, nothwendiger Weise im Schoose ihrer Partei dies Verlangen nach einem baldigen Ende der gegebenen Verhältnisse

wecken müssen. Beweist doch die Religionsgeschichte, dass je grösser die sittliche Energie, mit welcher eine religiöse Gemeinschaft ihre Ideale zu verwirklichen strebt, je höher diese Ideale selbst stehen, desto leichter sie auch an der Gegenwart verzweifelt, desto dringender sie das unmittelbare Eingreifen Gottes herbeiwünscht. Wie später im Schoosse der Christenheit der zwei ersten Jahrhunderte, eines Theiles des Tertiarerordens des Mittelalters, des Anabaptismus der Reformationszeit, des Pietismus des siebzehnten Jahrhunderts, welchen allen es galt, sämmtliche evangelische Vorschriften ganz und gar zu verwirklichen, so würde auch schon im Schoose des Essenismus dasselbe Bestreben, das ganze Leben in allen Stücken den Verordnungen des Gesetzes gemäss zu gestalten, nothwendiger Weise die Zukunftshoffnungen geweckt haben, selbst wenn dieselben nicht, was jedoch sicher nicht der Fall ist, zum religiösen Glauben aller Frommen namentlich im ersten christlichen Jahrhundert gehört hätten (s. Hilgenfeld, Zeitschr. 1860, S. 361 f. Keim I, 244 ff.).

Es will wenig besagen, und kann gewiss nicht als Beweis gegen obige Annahme angeführt werden, dass die Essener sich an dem grossen Aufstande gegen Rom betheiligt haben (B. J. II, 8, 7; II, 20, 4; III, 2, 1). Inconsequent allerdings sind sie dadurch mit ihren früheren Grundsätzen geworden; allein inconsequent haben damals alle jene Zeloten und Frommen gehandelt, die Alles von dem Eingreifen Gottes erwarteten, die von einer Stunde zur andern den Anbruch des Gottesreiches erhofften und dennoch zu den Waffen gegriffen hatten. Es galt ihnen eben den Untergang ihrer Sache nur auf eine kurze Zeit noch abzuwenden, in der Hoffnung, das in dem Augenblick der höchsten Noth Gottes Hilfe nicht ausbleiben würde.

Darum werden wohl auch, als der gegen ihren Willen und ohne ihr Zuthun heraufbeschworene Krieg ausgebrochen, die Essener dem allgemeinen gewaltigen Andrang nicht haben widerstehen können und (wie später in den amerikanischen Befreiungskämpfen Mennoniten und einzelne Quäker) trotz ihrer principiellen Verwerfung des Krieges,

zu den Waffen gegriffen haben, um den grossen Gerichtstag Gottes noch mit zu erleben.

Diese Theilnahme der Essener an dem grossen Aufstande gegen Rom hat aber nothwendiger Weise den Untergang ihres Ordens zur Folge gehabt. Von Essenerorden, ähnlich denjenigen, die wir durch Philo und Josephus kennen, und die noch nach dem Jahre 70 bestanden hätten, erhalten wir nirgends eine zuverlässige Kunde. Der eigentliche Essenismus hatte zu bestehen aufgehört. Es darf dies übrigens schon desshalb nicht befremden, weil im Jahre 70 eine neue Epoche in der Geschichte des Judenthums beginnt und alle früheren Parteien sich den neuen Verhältnissen gemäss umgestalten.

Der Essenismus mag desshalb von jener Zeit an sich je mehr und mehr in jene speculativ theosophische Richtung umgesetzt haben, die uns aus der Geschichte des spätern Judenthums bekannt ist: als echt jüdische Partei aber hat gewiss auch er mit dem Jahre 70 zu bestehen aufgehört.

INHALT.

Seite.

Einleitung 5

I. Die Quellen 12

II. Kritik der geschichtlichen Angaben der Quellen . . 35

III. Der Essenismus um die Mitte des ersten Jahrhunderts. 48

IV. Der Essenismus und das zeitgenössische Judenthum . 63

V. Der Essenismus in der Geschichte des nachexilischen Judenthums. 75

VI. Der Essenismus im Verhältniss zu den zeitgenössischen jüdischen Parteiungen 109

BM175 .E8L9
Der Essenismus in seinem Verhaeltniss
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00053 3960